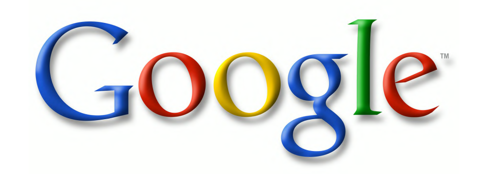
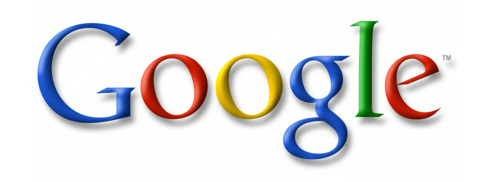
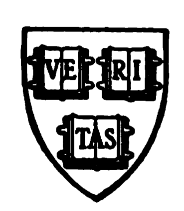





VE RI
TAS

ИСТОРІЯ

ПОЛИТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

Б. ЧИЧЕРИНА.

ЧАСТЬ 3.

НОВОЕ ВРЕМЯ.

Цѣна 3 р. сер.

МОСКВА.
Типографія Грачева и Комп., у Пречистенскихъ вор., д. Шиловой.
1874.

ИНДИВИДУАЛИЗМЪ.

(продолженіе).

3. ГУЧИСОНЪ И ФЕРГЮСОНЪ.

Мы видѣли, что Кларкъ, а за нимъ Монтескьё выводили нравственный законъ изъ необходимаго отношенія вещей. Шотландскіе философы, развивая начала, положенныя Локкомъ, послѣдовательно отвергли возможность дать нравственности подобное основаніе. Въ самомъ дѣлѣ, нравственныя отношенія не могутъ быть названы въ строгомъ смыслѣ необходимыми, то есть, такими, которыхъ противоположное немыслимо. Когда Монтескьё сравниваетъ возможныя отношенія разумныхъ существъ съ возможными отношеніями радіусовъ въ кругѣ, то это сравненіе грѣшитъ тѣмъ, что математическіе законы всегда одни и тѣ же, тогда какъ между людьми существуютъ и могутъ существовать самыя разнообразныя отношенія. Изъ нихъ одни нами одобряются, другія не одобряются; одни получаютъ названіе нравственныхъ, другія безнравственныхъ. Спрашивается: на какомъ основаніи дается это одобреніе? Разумъ, по теоріи Локка, не можетъ быть источникомъ сужденій этого рода. Роль его чисто служебная: онъ ограничивается сложеніемъ и разложеніемъ даннаго ему чувствами матеріала; непосредственныхъ началъ, которыя могли бы служить источникомъ познанія или дѣятельности, онъ въ себѣ не содержитъ. Между тѣмъ, нравственныя сужденія непремѣнно предполагаютъ непосредственный актъ одобренія; ибо, если мы извѣстный предметъ или поступокъ одобряемъ вслѣдствіе того, что онъ согласуется съ другимъ, то спрашивается: почему мы одобряемъ послѣдній? Очевидно, что мы окончательно должны придти къ чему нибудь, что одобряется само по себѣ, въ силу какого нибудь непосредственнаго

начала, которое, по этому самому, не может исходить изъ разума. А такъ какъ источникомъ его не могутъ быть также и внѣшнія чувства, которыя ничего не говорятъ намъ о нравственности, то остается предположить особое внутреннее чувство, которое извѣстныя дѣйствія непосредственно одобряетъ, а другія не одобряетъ, также какъ есть особое чувство красоты, въ силу котораго извѣстные предметы намъ нравятся, а другіе не нравятся.

Такова была теорія нравственнаго чувства, начало которой было положено лордомъ Шафтсбери, но истинный основатель которой былъ Гучисонъ (Hutcheson), профессоръ нравственной философіи въ Гласго. Въ 1720 году Гучисонъ издалъ *Изслѣдованіе объ идеяхъ красоты и добродѣтели* (An inquiry into the ideas of beauty and virtue), гдѣ онъ впервые высказалъ свой взглядъ. Это сочиненіе носитъ на себѣ болѣе критическій характеръ; полное же и всестороннее развитіе его ученія содержится въ его *Системѣ нравственной философіи* (A system of moral philosophy), вышедшей въ 1755-мъ году, десять лѣтъ послѣ его смерти. Здѣсь излагается и его политическая теорія.

Нравственная философія, по опредѣленію Гучисона, должна указать людямъ путь, которымъ достигаются высшее счастіе и совершенство. Необходимыя для этого правила, называемыя естественнымъ закономъ, открываются изъ разсмотрѣнія человѣческой природы. Изученіе послѣдней составляетъ такимъ образомъ основаніе нравственной науки.

Гучисонъ разсматриваетъ одно за другимъ различныя свойства человѣка. Держась ученія Локка, онъ производитъ все познаніе изъ внѣшнихъ чувствъ и внутренней рефлексіи. Волю же онъ приводитъ къ первоначальнымъ наклонностямъ, которыя онъ раздѣляетъ на самолюбивыя и доброжелательныя. Однако этихъ началъ недостаточно для объясненія всѣхъ психологическихъ явленій; нравственныхъ и эстетическихъ понятій отсюда нельзя вывести. Поэтому, кромѣ этихъ основныхъ свойствъ человѣческой души, Гучисонъ принимаетъ еще нѣкоторыя другія, болѣе тонкія и высокія способности, которыя совершенно отличны отъ внѣшнихъ чувствъ, и никакъ не могутъ быть произведены изъ послѣднихъ. Сюда относится чувство красоты и гармоніи, которое даетъ человѣку безкорыстное наслажденіе изящнымъ; далѣе, сочувствіе къ другимъ, въ силу котораго мы радуемся чужой радости и печалимся о чужой печали. Къ разряду этихъ высшихъ способностей принадлежитъ и нравствен-

ное чувство, которое одобряетъ или осуждаетъ извѣстныя дѣйствія, и тѣмъ даетъ намъ внутреннее удовлетвореніе или неудовлетвореніе, совершенно независимо отъ получаемыхъ нами выгодъ или невыгодъ. Сюда же относится чувство чести, въ силу котораго мы ощущаетъ удовольствіе отъ чужаго уваженія и похвалы, также чувство приличія и достоинства; далѣе, естественное желаніе брачной жизни, любовь къ дѣтямъ, прирожденное человѣку стремленіе къ общежитію, наконецъ, религіозное чувство [1]).

Всѣ эти разнообразныя опредѣленія, совмѣщаясь въ одномъ лицѣ, требуютъ извѣстнаго порядка и подчиненія. Необходимо, чтобы какая нибудь способность управляла другими. Что же это за способность?

Отчасти эта роль принадлежитъ разуму, который можетъ сравнивать различныя стремленія и взвѣшивать относительное ихъ достоинство. Но разумъ движется въ подчиненной области; онъ служитъ орудіемъ другихъ способностей, а самъ не въ состояніи ими управлять. Онъ можетъ указать только средства и второстепенныя цѣли; конечныя же цѣли, которыя составляютъ верховное опредѣляющее начало человѣческой дѣятельности, выходятъ изъ его кругозора. Къ конечной цѣли мы стремимся въ силу какого нибудь непосредственнаго опредѣленія души, которое всегда предшествуетъ сужденію, ибо мысль тогда только движетъ къ дѣйствію, когда есть предварительное желаніе цѣли [2]).

Еслибы единственною конечною цѣлью человѣка было собственное его счастіе, то спокойное самолюбіе было бы руководящимъ началомъ всей его дѣятельности. Но въ человѣкѣ есть, кромѣ того, совершенно безкорыстное желаніе чужаго добра, дѣйствующее помимо всякихъ личныхъ видовъ. Это ясно изъ того, что личная польза, какъ конечная цѣль, можетъ быть причиною только внѣшнихъ дѣйствій, направленныхъ къ чужому благу, но никакъ не можетъ произвести внутренняго расположенія къ другимъ. Послѣднее совершенно независимо отъ нашей воли. Оно одобряется внутреннимъ чувствомъ, хотя бы оно вовсе не достигало цѣли. Это внутреннее доброжелательство не можетъ быть объяснено и тѣмъ удовольствіемъ, которое мы получаемъ отъ сочувствія къ другимъ. Доброжелательство дѣйствуетъ и помимо сочувствія: мы расположены къ человѣку, котораго считаемъ хорошимъ, даже когда ничего не знаемъ

---

1) Syst of. Mor. Phil. Book. I, chap. 1, 2.
2) Тамъ же, ch. 3, § 1.

о томъ, счастливъ онъ, или несчастливъ. Притомъ, когда мы сочувствуемъ другимъ, мы отнюдь не имѣемъ въ виду то удовольствіе, которое мы отъ этого получаемъ; удовольствіе составляетъ только послѣдствіе нашего безкорыстнаго доброжелательства [1]). Очевидно, слѣдовательно, что у насъ есть доброжелательныя наклонности, независимыя отъ самолюбивыхъ. Которымъ же изъ нихъ мы должны дать предпочтеніе?

При разрѣшеніи этого вопроса, мы не можемъ ссылаться на то, что воля Божія, которая должна быть для насъ закономъ, имѣетъ въ виду всеобщее счастіе, а потому требуетъ, чтобы мы доброжелательство предпочитали самолюбію; ибо спрашивается: почему мы должны сообразоваться съ волею Божьею? Если изъ желанія награды, то конечною цѣлью нашихъ дѣйствій будетъ все таки личное удовлетвореніе; если же мы побуждаемся любовью, благодарностью, уваженіемъ къ нравственному совершенству Высшаго Существа, то эти чисто нравственныя начала предполагаютъ извѣстное душевное свойство, въ силу котораго нравственныя побужденія должны быть владычествующимъ опредѣленіемъ нашей воли. Это и есть нравственное чувство, изслѣдованіе котораго раскрываетъ намъ все нравственное существо человѣка [2]).

Гучисонъ тщательно анализируетъ это свойство, стараясь отдѣлить его отъ смежныхъ съ нимъ началъ. Внутреннее одобреніе нравственныхъ поступковъ, говоритъ онъ, совершенно отлично отъ того удовольствія, которое доставляетъ намъ удовлетвореніе нашихъ доброжелательныхъ наклонностей: мы одобряемъ нравственные поступки даже у враговъ, къ которымъ мы вовсе не расположены. Оно отлично и отъ того удовольствія, которое оно само намъ доставляетъ: мы хвалимъ поступокъ не потому, что онъ намъ пріятенъ, а потому что онъ самъ по себѣ хорошъ. Вообще, добродѣтель одобряется не вслѣдствіе той пользы или удовольствія, которыя она доставляетъ дѣйствующему лицу или зрителю; тутъ есть чисто объективное начало, лежащее въ самомъ поступкѣ. Но это объективное начало, какъ уже было указано выше, не есть сообразность поступка съ волею или законами Божьими: мы приписываемъ нравственныя свойства самому Божеству. Оно не заключается и въ сообразности дѣйствія съ разумомъ, съ истиною, съ природою вещей, какъ полагаютъ нѣкоторые. Истина состоитъ въ соотвѣтствіи нашихъ

1) S. of M. Ph. B. I, ch. 2, §§ 2—5.
2) Тамъ же, § 6.

сужденій съ дѣйствительностью, а потому истинными могутъ быть даже сужденія о порокахъ. Сообразность поступковъ съ извѣстною цѣлью также не дѣлаетъ ихъ добрыми; надобно, чтобы самая цѣль была хороша. Цѣль же указывается не разумомъ, а чувствомъ. Всякія разумныя побужденія къ дѣятельности предполагаютъ извѣстное первоначальное опредѣленіе воли, стремящееся къ цѣли. Точно также и всякія одобряющія сужденія предполагаютъ первоначальное воспринимающее чувство, изъ котораго мы черпаемъ понятія о томъ, что̀ хорошо и что́ дурно. Тутъ нельзя ссылаться на привычки, на воспитаніе, на искусственное сочетаніе понятій: все это непремѣнно предполагаетъ какое нибудь первоначальное чувство, которое даетъ имъ матеріалъ. Всѣ наши дѣятельныя способности сопровождаются этого рода чувствами или вкусами, которые указываютъ дѣятелю настоящее ихъ употребленіе, посредствомъ того удовлетворенія, которое они ему доставляютъ. Самыя животныя чувствуютъ удовлетвореніе, когда они слѣдуютъ своимъ инстинктамъ. Такое же удовлетвореніе сопровождаетъ и употребленіе высшихъ способностей человѣка, и этимъ опредѣляется то одобреніе, которое мы даемъ нравственнымъ поступкамъ. Есть дѣйствія, которыя сами по себѣ намъ нравятся, а другія не нравятся. Также, какъ низшія способности, это нравственное чувство можетъ совершенствоваться безъ всякаго отношенія къ разуму. Наконецъ, оно само указываетъ намъ на то, что оно назначено господствовать надъ другими силами души и управлять всею нашею дѣятельностью. Мы понимаемъ это непосредственно, какъ только сознаемъ въ себѣ нравственныя понятія. Всего яснѣе это оказывается въ томъ, что мы ощущаемъ въ себѣ высшее удовлетвореніе, когда мы всѣмъ жертвуемъ нравственнымъ требованіямъ [1]).

Какого же рода поступки одобряются нравственнымъ чувствомъ? Всѣ тѣ, къ которымъ человѣкъ побуждается доброжелательствомъ къ ближнимъ. Напротивъ, дѣйствія, которыхъ единственною цѣлью является личное удовлетвореніе, не одобряются. Впрочемъ, пока личныя стремленія не превышаютъ мѣры и не наносятъ зла другимъ, они также и не осуждаются. Мы получаемъ отъ нихъ извѣстное удовольствіе, совершенно однако отличное отъ того удовлетворенія, которое доставляетъ намъ нравственное чувство. Но когда личныя цѣли перевѣшиваютъ доброжелательныя наклонности, онѣ становятся предметомъ осужденія.

[1]) S. of M. Ph. Book I, ch. 4, §§ 1—6.

Что касается до самыхъ доброжелательныхъ наклонностей, то изъ нихъ нѣкоторыя одобряются болѣе, другія менѣе. Чѣмъ шире доброжелательство, тѣмъ больше одобреніе. Всеобщее доброжелательство заслуживаетъ наибольшую хвалу. Наконецъ, высшую степень одобренія получаетъ само нравственное чувство, когда оно является свойствомъ извѣстнаго лица. Эта любовь къ нравственному совершенству составляетъ сущность истиннаго благочестія и поклоненія Богу [1]).

Такимъ образомъ, посредствомъ нравственнаго чувства, всѣ наши способности приводятся въ согласіе и подчиняются одна другой [2]). Это чувство существуетъ во всѣхъ людяхъ; всѣ одинаково одобряютъ добрыя дѣйствія и осуждаютъ злыя. Если въ этомъ отношеніи есть различія, то они происходятъ отъ неправильности сужденій, а не отъ разнообразія чувствъ. Главныя причины отклоненій суть: 1) различныя мнѣнія о томъ, что составляетъ счастіе человѣка; 2) болѣе или менѣе обширный кругъ понятій, въ которомъ вращаются люди: одни имѣютъ въ виду только свое отечество или даже свою партію, другіе — весь человѣческій родъ; 3) различныя мнѣнія о томъ, что считается волею Божьею: отсюда одобреніе, напримѣръ, человѣческихъ жертвоприношеній, инквизиціи и т. п. Нравственное чувство всегда есть, но оно нерѣдко перевѣшивается и затмѣвается другими понятіями и стремленіями [3]).

Таковы основанія теоріи Гучисона. Очевидно, что она вся коренится въ системѣ Локка. Разумъ, по этому воззрѣнію, не даетъ намъ никакихъ самостоятельныхъ началъ познанія или дѣятельности; онъ низводится на степень простаго орудія и ограничивается сближеніемъ данныхъ, представляемыхъ чувствами. Поэтому, какъ скоро мы находимъ самостоятельное понятіе или стремленіе, такъ мы непремѣнно должны предположить особое чувство, изъ котораго оно истекаетъ. Отсюда наклонность всѣхъ послѣдователей шотландской школы разнообразить до безконечности человѣческія способности. Мы видѣли, что у Гучисона, рядомъ съ нравственнымъ чувствомъ являются чувство чести и чувство приличія и достоинства, которыя отличаются отъ перваго вслѣдствіе того, что самыя понятія о чести, приличіи и достоинствѣ не подходятъ подъ нравственныя правила. Такимъ образомъ, для каждаго рода поня-

---

[1]) S. of M. Ph. Book I, ch. 4, §§ 7—10.
[2]) Тамъ же, § 12.
[3]) Тамъ же, ch. 5, §§ 6, 7.

тій нуженъ особый органъ въ человѣческой душѣ, и притомъ органъ двоякаго рода: по теоріи Гучисона, каждая дѣятельная способность сопровождается соотвѣтствующимъ воспріимчивымъ чувствомъ или вкусомъ, указывающимъ надлежащее ея употребленіе посредствомъ того удовлетворенія, которое она доставляетъ дѣятелю.

Ясно, что по этому воззрѣнію, самая нравственность нисходитъ на степень простаго вкуса. Этотъ выводъ и былъ въ послѣдствіи сдѣланъ скептицизмомъ. Но въ такомъ случаѣ, она не можетъ имѣть притязанія на первенствующее значеніе въ человѣческой жизни. По увѣренію Гучисона, само внутреннее чувство непосредственно говоритъ намъ, что оно должно быть владычествующимъ въ душѣ человѣка. Но оно говоритъ это только тѣмъ, у кого оно преобладаетъ. Въ комъ эгоистическія стремленія имѣютъ перевѣсъ, тотъ естественно будетъ слѣдовать послѣднимъ, и отъ него нельзя требовать ничего другаго. Вообще, никакое субъективное чувство не можетъ быть возведено на степень общаго закона для человѣческой дѣятельности. Чувства разнообразны и противоположны другъ другу. Чтобы рѣшить, которое изъ нихъ должно имѣть перевѣсъ, необходимо общее начало, возвышающееся надъ ними, а таковымъ можетъ быть только разумъ, который одинъ можетъ одобрять или не одобрять дѣйствія, смотря по тому, согласны они съ его требованіями или нѣтъ. Одобреніе есть сужденіе, а всякое сужденіе принадлежитъ разуму, хотя онъ не всегда способенъ выяснить причины своего приговора. Гучисонъ утверждаетъ, что разумъ можетъ судить только о средствахъ, а никакъ не о конечной цѣли; но понятіе о высшей конечной цѣли, о всеобщемъ добрѣ, дается разумомъ, а не чувствомъ. Непосредственно мы стремимся лишь къ частнымъ цѣлямъ. Чтобы рѣшить, которая изъ нихъ согласна съ общимъ требованіемъ, опять таки необходимо общее, то есть, разумное начало. Самъ Гучисонъ выдаетъ вложенное въ человѣка нравственное чувство за средство, установленное Богомъ для осуществленія всеобщаго добра [1]); спрашивается: откуда беремъ мы подобную мысль? Само ли нравственное чувство говоритъ намъ, что оно есть средство для высшей, божественной цѣли? Очевидно нѣтъ, ибо оно о божественныхъ цѣляхъ ничего не знаетъ и не въ состояніи судить о томъ, что выходитъ изъ его кругозора. Источникомъ подобнаго сужденія можетъ быть единственно разумъ, кото-

---

[1]) S. of M. Ph. B. I, ch. 9, § 6.

рый такимъ образомъ, посредствомъ идеи всеобщаго добра, становится судьею самаго нравственнаго чувства. Дѣло въ томъ, что эта высшая конечная цѣль человѣка, идея всеобщаго добра, не есть нѣчто непосредственно данное. Она означаетъ согласіе всѣхъ вещей, которое одобряется разумомъ потому именно, что это — высшее разумное начало, единство всего сущаго и познаваемаго. Ясно, что это понятіе вырабатывается разумомъ, а не чувствомъ, которое непосредственно относится только къ частнымъ дѣйствіямъ и предметамъ.

Мы видимъ здѣсь всю недостаточность теоріи Локка. Отвергая всякія общія начала, какъ произвольныя, она вела къ необходимости остановиться на какомъ нибудь непосредственномъ чувствѣ, которое бы служило человѣку высшимъ мѣриломъ его сужденій и дѣйствій. Но въ приложеніи къ нравственности, эта точка зрѣнія могла породить только неразрѣшимыя противорѣчія: внутреннее чувство должно судить о конечной цѣли, а между тѣмъ, въ результатѣ, оно само является средствомъ; оно призвано управлять всею дѣятельностью человѣка, какъ высшее требованіе, которому должно подчиняться все остальное, а между тѣмъ, въ сущности, оно само нечто иное, какъ извѣстнаго рода вкусъ, то есть, болѣе или менѣе случайное явленіе, которое стоитъ наряду съ другими и никакъ не можетъ имѣть притязанія на господство. Руководствуясь тонкимъ анализомъ понятій, Гучисонъ старается отличить нравственное одобреніе отъ всякихъ субъективныхъ ощущеній; онъ ищетъ для нравственности объективныхъ началъ, но такъ какъ для послѣднихъ нѣтъ мѣста въ его системѣ, то окончательно все сводится опять къ чисто субъективному чувству, которое тѣмъ менѣе можетъ служить общимъ руководителемъ, что оно далеко не у всѣхъ существуетъ въ достаточной для того степени. Самъ Гучисонъ сознается, что у людей вообще есть сильная наклонность къ личному счастію, наклонность, которая нерѣдко перевѣшиваетъ нравственныя требованія. Поэтому онъ старается доказать, что добродѣтель, служа общему благу, вмѣстѣ съ тѣмъ доставляетъ и высшее личное счастіе человѣку [1]).

Доказательство берется изъ сравненія различныхъ удовольствій, которыя испытываютъ люди. Каждый непосредственно чувствуетъ, которое изъ двухъ ощущаемыхъ имъ удовольствій выше. Разумъ, съ своей стороны, даетъ намъ понятія о продолжительности и о послѣдствіяхъ

---

[1]) S. of M. Ph. B. I, ch. 4, § 8.

того и другаго наслажденія. Такимъ образомъ, исправляя ложныя мнѣнія объ ихъ цѣнѣ, онъ служитъ главнымъ средствомъ для умѣренія минутныхъ влеченій и для достиженія высшаго по возможности счастія. Гучисонъ сравниваетъ различныя удовольствія относительно ихъ достоинства и продолжительности. И въ томъ и въ другомъ отношеніи, предпочтеніе отдается удовольствіямъ нравственнымъ, какъ самымъ благороднымъ и доставляющимъ наиболѣе продолжительное ощущеніе. Точно также и нравственныя страданія онъ ставитъ выше всѣхъ другихъ [1]). Здѣсь, конечно, возникаетъ самое простое возраженіе, что вкусы у людей разные, что отнюдь не всѣ считаютъ нравственныя удовольствія высшими, а напротивъ, многіе предпочитаютъ наслажденія физическія, а такъ какъ все здѣсь окончательно сводится къ личному ощущенію, то невозможно постановить какое бы то ни было общее правило. Но Гучисонъ отрицаетъ у людей, преданныхъ чувственнымъ удовольствіямъ, способность судить о высшихъ наслажденіяхъ. Истинными судьями, по его мнѣнію, могутъ быть только тѣ, которые испытали то и другое, то есть, люди добродѣтельные [2]). Опроверженіе, нельзя не сказать, весьма слабое, основанное на совершенно произвольномъ положеніи. Невозможно утверждать, что люди, привязанные къ чувственнымъ удовольствіямъ, вовсе не знакомы съ духовными. Нерѣдко они весьма хорошо знаютъ послѣднія, но непосредственное чувство заставляетъ ихъ предпочитать первыя. Если человѣкъ бѣжитъ семейной жизни для продажныхъ красавицъ, то это происходитъ вовсе не оттого, что ему семейная жизнь незнакома, а оттого что другія прелести для него болѣе привлекательны. Вообще, въ личномъ чувствѣ нѣтъ ничего, что бы могло служить общимъ мѣриломъ для всѣхъ; каждый слѣдуетъ здѣсь собственному вкусу. Другое дѣло, еслибы послѣдствіемъ добродѣтели всегда было счастіе, а послѣдствіемъ порока или любви къ низшимъ удовольствіямъ—несчастіе человѣка. Тогда можно бы сказать, что предающійся пороку избираетъ не тотъ путь, который ведетъ къ предположенной имъ самимъ цѣли. Но такое совпаденіе далеко не всегда встрѣчается въ жизни, и самъ Гучисонъ, заключившш изъ сравненія удовольствій и страданій, что истинное счастіе всегда слѣдуетъ за добродѣтелью, считаетъ однако это доказательство недостаточнымъ. По его собствен-

---

[1]) S. of M. Ph. B. I, ch. VII.
[2]) Тамъ же, § 2.

ному сознанію, для полнаго утвержденія въ добродѣтели, нужно еще познаніе Бога, управляющаго міромъ и все приводящаго къ наилучшему исходу. „Благость Божія, говоритъ Гучисонъ, есть великое основаніе нашего счастія и главная опора добродѣтели“ [1]).

Откуда же получаемъ мы понятіе о Богѣ, объ этомъ высшемъ предметѣ нравственнаго чувства, какъ говоритъ Гучисонъ?

Если при выборѣ наслажденій разумъ отчасти являлся руководителемъ чувствъ, то здѣсь уже онъ даетъ самый матеріалъ. И по теоріи Гучисона, существованіе Бога доказывается не чувствомъ, а разумомъ. Познаніе окружающаго міра, въ которомъ мы усматриваемъ слѣды разумной дѣятельности, заставляетъ насъ предположить существованіе верховнаго, управляющаго всѣмъ Разума. Идея совершеннѣйшаго существа, которая въ насъ рождается, заставляетъ насъ приписать Богу всевозможныя совершенства. И въ этомъ, добытомъ разумомъ понятіи нравственное чувство находитъ конечную свою цѣль и главную свою поддержку. Высшія наши нравственныя обязанности относятся къ этому существу, скрытому отъ непосредственныхъ чувствъ. Разумъ дѣлаетъ заключенія о волѣ Божьей, и эти заключенія принимаются и подкрѣпляются, какъ нравственнымъ чувствомъ, такъ и личнымъ интересомъ [2]). Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ оказывается, что разумъ не только даетъ намъ познаніе средствъ и второстепенныхъ цѣлей, но указываетъ намъ и высшую нравственную цѣль, — божественныя совершенства. Разумъ, посредствомъ добытыхъ имъ высшихъ истинъ, становится руководителемъ и опорою нравственнаго чувства, которое нисходитъ на степень средства къ достиженію верховной цѣли мірозданія,—всеобщаго добра.

Таковы результаты теоріи Гучисона: Они служатъ лучшею повѣркою всей его системы. Посмотримъ теперь на приложеніе этихъ началъ къ праву и политикѣ.

Держась нравственной точки зрѣнія, Гучисонъ послѣдовательно выводитъ юридическія отношенія изъ нравственныхъ. Правымъ, по его опредѣленію, называется, вообще, то дѣйствіе, которое имѣетъ въ виду или общее благо, или частное, совмѣстное съ общимъ. Отсюда возникаетъ другое, болѣе спорное понятіе о правѣ, какъ нравственномъ каче-

---

[1]) S. of M. Ph. B. I, ch. 9, § 15; cp. ch. 10, § 4.
[2]) Тамъ же, B. I, ch. 9, 10; B. II, ch. 3, § 6.

ствѣ лица: Человѣку приписывается право дѣлать, имѣть или требовать что либо, когда это дѣйствіе, владѣніе или требованіе клонится къ общему благу или къ пользѣ лица, совмѣстной съ правами другихъ и съ общимъ благомъ. Такимъ образомъ, здѣсь являются два начала: общее благо и личное. Первымъ опредѣляется высшая степень правомѣрности, вторымъ низшая. Послѣдняя подчиняется первой, но вмѣстѣ съ тѣмъ и содержится въ ней, какъ часть въ цѣломъ. Польза всей системы требуетъ удовлетворенія всѣхъ заключающихся въ ней личныхъ желаній и стремленій, пока они не противорѣчатъ какому нибудь высшему началу. Поэтому полагается, что каждый имѣетъ право на такое удовлетвореніе. Это чувство права составляетъ основаніе и чувства свободы, которое состоитъ въ томъ, что каждый удовлетворяетъ своимъ желаніямъ по собственному усмотрѣнію, на сколько это не противорѣчитъ нравственнымъ требованіямъ [1]). Изъ всего этого Гучисонъ выводитъ наконецъ слѣдующее опредѣленіе права на основаніи высшей, конечной его цѣли: *право есть то, что ведетъ къ общему благу* [2]).

Отсюда раздѣленіе правъ *на совершенныя и несовершенныя*, смотря по тому, въ какой степени общая польза требуетъ ихъ охраненія. Нѣкоторыя изъ нихъ такъ важны, что они охраняются даже силою: таково право всякаго человѣка на жизнь, право на доброе имя, на неприкосновенность тѣла, на плоды честнаго труда, наконецъ, на всѣ дѣйствія, совершаемыя въ предѣлахъ естественнаго закона. Эти права, называемыя правами естественной свободы, должны быть обезпечены всякому, развѣ когда общая польза человѣчества требуетъ ихъ нарушенія. Общество не можетъ существовать, если они не считаются священными. Напротивъ, другія права, столь же священныя въ глазахъ Бога, не охраняются силою, а предоставляются добровольнымъ отношеніямъ людей, ибо они не столь необходимы для существованія обществъ. Таково право бѣдныхъ на помощь богатыхъ, право благодѣтелей на благодарность и т. п. Наконецъ, существуетъ и третій видъ права, именно, право *внѣшнее*, которое въ сущности ничто иное, какъ призракъ права. Оно является тамъ, гдѣ извѣстное дѣйствіе, владѣніе или требованіе противорѣчатъ нравственнымъ началамъ, а между тѣмъ, по нѣкоторымъ отдаленнымъ видамъ общаго блага, оно не только не отрицает-

---

1) S. of M. Ph. Book II, ch. 3, §§ 1, 2.
2) Тамъ же, § 7.

ся, а напротивъ, охраняется обществомъ. Такъ напримѣръ, немилосердый скупой имѣетъ только призракъ права на ту часть имущества, которую онъ, въ силу нравственной обязанности, долженъ бы былъ употребить на дѣла человѣколюбія; однако это имущество обезпечивается ему закономъ, который запрещаетъ на него посягать [1]).

Въ этомъ ученіи Гучисона явно полное смѣшеніе нравственныхъ и юридическихъ понятій, но не въ пользу того или другаго начала, а съ уничтоженіемъ всякаго точнаго разграниченія обоихъ. Съ одной стороны, въ силу нравственныхъ требованій, высшимъ опредѣляющимъ началомъ права является общее благо, которому все должно подчиняться. Чисто юридическое понятіе о правѣ даже вовсе отвергается, какъ пустой призракъ или внѣшняя форма. Но съ другой стороны, самое общее благо, вслѣдствіе индивидуалистической точки зрѣнія, слагается изъ личныхъ пользъ; оно требуетъ не только исполненія всѣхъ личныхъ желаній и цѣлей, на сколько это не мѣшаетъ другимъ, но и удовлетворенія ихъ по собственному усмотрѣнію человѣка. Вслѣдствіе этого оказывается, что существеннѣйшія права вовсе не тѣ, которыя требуются общимъ благомъ, а тѣ, которыя вытекаютъ изъ прирожденной человѣку свободы. Такимъ образомъ, если съ одной стороны личное право невѣрно выводится изъ нравственнаго начала, то съ другой стороны, самое нравственное начало распускается въ правѣ.

Таже двойственность является и въ ученіи о власти. Гучисонъ отвергаетъ теорію Локка, который, по примѣру общежительной школы, выводилъ всѣ человѣческія обязанности изъ необходимости, налагаемой волею высшей власти. Ссылаясь на Лейбница, онъ указываетъ на то, что самое право повелѣвать должно имѣть основаніе въ нравственномъ законѣ. Это право принадлежитъ тому, у кого есть достаточно мудрости и благости для управленія подчиненными. Отсюда власть Бога надъ людьми. Но къ человѣческимъ дѣламъ это правило не приложимо, ибо нѣтъ человѣка, который могъ бы представить неоспоримыя доказательства высшей мудрости и благости. Поэтому человѣческая власть можетъ быть основана только на добровольномъ подчиненіи [2]). Такимъ образомъ, все здѣсь опять сводится къ личнымъ правамъ человѣка.

---

[1]) S. of M. Ph. B. II, ch. 3, §§ 3, 5.
[2]) Тамъ же, §§ 6, 7.

Съ этой точки зрѣнія, Гучисонъ разсматриваетъ государство, какъ добровольно учреждаемый союзъ, которому предшествуетъ состояніе естественной свободы. Въ послѣднемъ онъ видитъ не вымыселъ, а дѣйствительность. Въ немъ находились и находятся многіе люди и государства относительно другъ друга. Но это не есть состояніе войны. Люди и здѣсь подчиняются нравственному закону, который даетъ имъ извѣстныя права и налагаетъ на нихъ извѣстныя обязанности. И здѣсь, потребность взаимной помощи побуждаетъ человѣка искать удобствъ общежитія, а опасности, проистекающія изъ неправды, заставляютъ его воздерживаться отъ зла [1]).

Права, принадлежащія каждому лицу въ естественномъ состояніи, суть слѣдующія: 1) право на жизнь и безопасность; 2) свобода дѣйствій; 3) право судить о вещахъ по собственному усмотрѣнію; 4) право рисковать своею жизнью для общественной пользы; 5) право пріобрѣтать собственность первоначальнымъ занятіемъ и трудомъ; 6) право на безобидныя сношенія съ другими; 7) право на доброе имя, пока оно не утрачено дурнымъ поведеніемъ; 8) право на вступленіе въ бракъ. Всѣ эти права совершенны и принадлежатъ одинаково всѣмъ. Въ этомъ состоитъ естественное равенство людей. Никто, отъ природы, не имѣетъ власти надъ другимъ, точно также какъ нѣтъ людей, которые бы отъ природы были рабами, какъ думалъ Аристотель. Высшая мудрость и благость, которыя однѣ даютъ право повелѣвать, должны быть доказаны и признаны другими. Онѣ рождаютъ только несовершенное право, осуществленіе котораго предоставляется доброй волѣ и добродѣтели людей [2]).

Всѣ эти частныя права подчиняются однако, во имя начала общаго блага, правамъ, принадлежащимъ человѣчеству, какъ цѣлой системѣ. Человѣчество можетъ требовать отъ каждаго отдѣльнаго лица все, что нужно для общественной пользы. Права его частью совершенны, частью несовершенны. Къ первому разряду принадлежатъ: 1) право воздерживать попытки къ самоубійству, ибо всякій обязанъ жить для общества; 2) право понуждать людей къ продолженію рода, (что впрочемъ большею частью предоставляется доброй волѣ лицъ), а также право требовать, чтобы родители кормили дѣтей; наконецъ, предупрежденіе противоесте-

---

[1]) S. of M. Ph. B. II, ch. 4.
[2]) Тамъ же, ch. 5.

ственныхъ пороковъ; 3) право запрещать уничтоженіе полезныхъ вещей; 4) право помогать обиженнымъ и наказывать преступниковъ; 5) право требовать обнародованія всякаго полезнаго открытія; 6) право принуждать каждаго къ труду, дабы онъ не былъ бременемъ для другихъ; 7) право охранять достоинство человѣческаго рода, въ которомъ заключается и уваженіе къ мертвымъ, а вслѣдствіе того, право требовать для всѣхъ приличныхъ похоронъ. Несовершенныя же права человѣчества тѣ, которымъ соотвѣтствуютъ несовершенныя обязанности, каковы: обязанность каждаго совершенствовать свою душу и тѣло, обязанность подавать другимъ хорошій примѣръ своимъ поведеніемъ, распространять начала добродѣтели, трудиться для общей пользы и т. п. Исполненіе этихъ обязанностей составляетъ требованіе высшей добродѣтели, но не можетъ быть вынуждено [1]).

Нельзя не замѣтить, что въ теоріи Гучисона нѣтъ основанія, почему послѣднія права остаются несовершенными. Не доказано, что они менѣе первыхъ нужны для общества. Во всякомъ случаѣ, все здѣсь зависитъ отъ усмотрѣнія, такъ что и къ этой области принужденіе вполнѣ приложимо. Что же касается до совершенныхъ правъ, предоставленныхъ человѣчеству, то очевидно, что ими значительно умаляется ученіе о естественныхъ правахъ человѣка. Обществу, какъ цѣлому, дается весьма широкая власть надъ лицами. Однако и тутъ, въ концѣ концовъ, правственная точка зрѣнія уступаетъ индивидуалистической. Всѣ эти права человѣчества остаются чистою теоріею. Приложенія ихъ къ политическому союзу мы у Гучисона не видимъ. Въ ученіи о государствѣ, все опять исходитъ главнымъ образомъ изъ индивидуальныхъ началъ.

Причины установленія государствъ Гучисонъ видитъ въ человѣческомъ несовершенствѣ и порокахъ. Еслибы всѣ были мудры и добродѣтельны, правительства были бы вовсе не нужны. Но при настоящемъ состояніи людей, невозможно оставаться въ естественной свободѣ. Даже плохое государственное устройство лучше анархіи. Если же зло, проистекающее отъ дурнаго правленія, иногда бываетъ хуже самаго безначалія, то это доказываетъ только необходимость исправить учрежденія и устроить ихъ такъ, чтобы они отвѣчали общественнымъ потребностямъ.

---

[1]) S. of M. Ph. Book II, ch. 16.

Цѣль государства состоитъ въ защитѣ отъ нападеній и въ содѣйствіи благосостоянію членовъ соединенными силами союза. Для этого нужно подчиненіе значительнаго количества людей извѣстному лицу или собранію, котораго воля считалась бы волею всѣхъ. Такъ образуется государственная власть, которая вся должна быть направлена къ общему благу. Этимъ признакомъ гражданская власть отличается отъ деспотической, которой ближайшая цѣль есть польза господина. Только первая имѣетъ правомѣрное основаніе, какъ явствуетъ изъ общихъ началъ нравственности, въ силу которыхъ частная польза подчиняется общественной. Поэтому всякій договоръ, предоставляющій правителю власть вредную для общества, въ существѣ своемъ ничтоженъ. Подданные могутъ дать правительству только тѣ права, которыя необходимы для общаго блага, и правители не могутъ требовать ничего другаго [1]).

Отсюда ясно, каковъ долженъ быть правомѣрный способъ установленія государственной власти. Она не можетъ опираться на естественное происхожденіе, какъ отеческая власть, которая коренится въ особенной, природной связи между родителями и дѣтьми и простирается только на малолѣтнихъ. Она не можетъ быть основана и на силѣ, ибо сила не рождаетъ права. Слѣдовательно, тамъ, гдѣ правители не назначаются непосредственно Богомъ, единственнымъ правомѣрнымъ основаніемъ власти можетъ быть согласіе подданныхъ, или по крайней мѣрѣ, прибавляетъ Гучисонъ, правленіе должно быть такъ устроено, что испытавши его, подданные охотно ему подчинятся, видя, что оно обезпечиваетъ существенные ихъ интересы [2]).

Для правильнаго установленія государственной власти нужно три дѣйствія со стороны народа: 1) договоръ о соединеніи въ одно политическое тѣло, 2) учрежденіе извѣстнаго образа правленія и назначеніе правителей; 3) договоръ между правителями и народомъ о ихъ взаимныхъ правахъ и обязанностяхъ. Не вездѣ эти три дѣйствія совершаются явно, но во всякомъ государственномъ устройствѣ предполагается нѣчто подобное [3]). Что эти договоры обязательны для тѣхъ, которые ихъ заключили, это очевидно; но спрашивается: связываютъ ли они также и потомство? Въ отличіе отъ Локка, Гучисонъ отвѣчаетъ на этотъ

---

1) S. of M. Ph. B. III, ch. 4, §§ 1—4.
2) Тамъ же, ch. 5, § 1.
3) Тамъ же, § 2.

вопросъ утвердительно, ссылаясь на требованія нравственнаго закона. Договоръ, заключенный отцами, говоритъ онъ, имѣлъ въ виду и благо дѣтей; этимъ благомъ они пользовались въ малолѣтствѣ; слѣдовательно, достигши совершеннолѣтія, они должны охранять и поддерживать союзъ, которому они столь многимъ обязаны, а не покидать его самовольно въ минуты опасности или безъ надлежащаго вознагражденія. Еще болѣе это относится къ тѣмъ, которые получаютъ въ наслѣдство находящееся въ предѣлахъ государства имущество, особенно земли. Этимъ самымъ они принимаютъ на себя обязательства, заключенныя предками. Однако, съ другой стороны, когда государству не грозитъ опасность, было бы противно правосудію и человѣколюбію дѣлать изъ него западню и насильно удерживать въ немъ гражданъ, которые желаютъ выселиться [1]).

Если отдѣльное лице не всегда можетъ взять назадъ данное слово, то цѣлому народу Гучисонъ, напротивъ, вполнѣ присвоиваетъ это право. Какъ скоро устройство, на которое народъ далъ свое согласіе, оказывается для него вреднымъ, такъ онъ можетъ требовать перемѣны, и правители не въ правѣ ему въ этомъ отказать [2]). Права народа, говоритъ Гучисонъ, священнѣе, нежели права князей, ибо послѣднія даются для охраненія первыхъ. Правители, мудро исправляющіе свою должность, священны въ томъ смыслѣ, что они въ высшей степени полезны для общества; но всякій добрый и полезный человѣкъ можетъ назваться священнымъ въ этомъ смыслѣ, хотя не всегда въ той же степени. Наиболѣе священно то правленіе, которое всего болѣе отвѣчаетъ требованіямъ общаго блага [3]).

Приступая къ сравненію различныхъ образовъ правленія, Гучисонъ предпосылаетъ этому разбору нѣкоторыя общія замѣчанія, которыя должны служить здѣсь руководствомъ. Отъ всякаго правительства, говоритъ онъ, требуются мудрость въ обсужденіи дѣлъ, вѣрность обязанностямъ, быстрота и тайна въ исполненіи, наконецъ, согласіе и единство. Послѣднее качество всего болѣе обезпечивается монархіею, которая имѣетъ и то преимущество, что въ ней скорѣе всего можно достигнуть быстроты и соблюсти тайну въ исполненіи. Но въ наслѣдственной монархіи мало гарантій для вѣрности и вовсе нѣтъ для мудрости. Въ

---

1) S. of M. Ph. B. III, ch. 5, § 3.
2) Тамъ же, § 4.
3) Тамъ же, ch. 7, § 2; ch. 8, §§ 1, 2.

выборной же монархіи скорѣе можно найти мудрость, но не обезпечена вѣрность, и еще менѣе единство. Въ аристократіи есть залоги высшей способности, но нѣтъ огражденія противъ внутреннихъ раздоровъ и господства частныхъ интересовъ. Притомъ, здѣсь всегда возбуждается вражда народа, недовольнаго тѣмъ, что онъ исключается изъ высшихъ должностей. Въ демократіи, наконецъ, всегда сохраняется вѣрность общему дѣлу, которое есть дѣло всѣхъ; но если народная власть не сдерживается ничѣмъ, то нѣтъ гарантій для мудрости, единства и тайны. Это зло отчасти устраняется тѣмъ, что правленіе вручается выборнымъ представителямъ; но и тутъ всегда являются партіи, раздоры и непостоянство народной воли [1]).

Изъ этого ясно, что ни одна чистая форма не удовлетворяетъ требованіямъ общаго блага. Если правильными слѣдуетъ называть тѣ правленія, которыя мудро устроены въ виду общественной пользы, то простыя формы должны скорѣе считаться грубыми и несовершенными учрежденіями. Гораздо выше правленія смѣшанныя, которыя впрочемъ могутъ быть весьма различны. Хорошее устройство требуетъ слѣдующихъ условій: прежде всего, для поддержанія демократическаго элемента, нужны поземельные законы, предупреждающіе сосредоточеніе собственности въ немногихъ рукахъ. Всемірный опытъ доказываетъ, что собственность, преимущественно поземельная, составляетъ главное основаніе власти. Поэтому, всего лучше имѣть мелкихъ собственниковъ, живущихъ въ довольствѣ. Народное собраніе должно состоять изъ представителей округовъ, соотвѣтственно количеству народонаселенія. Для предупрежденія раздоровъ и непостоянства рѣшеній, необходимъ сенатъ изъ немногихъ лицъ, избираемыхъ при условіяхъ высшей способности, и перемѣняющихся по частямъ. Сенатъ долженъ обсуждать дѣла и предлагать законы народному собранію. Собственно исполнительные сановники должны смѣняться ежегодно, или по крайней мѣрѣ назначаться на короткіе сроки. Но для устраненія смутъ и столкновеній между властями, необходима монархическая или диктаторская власть, которая можетъ быть вручена либо наслѣдственно извѣстному семейству, либо малочисленному совѣту, избираемому на короткое время сенатомъ и перемѣняющемуся также по частямъ. Наконецъ, всегда полезна цензорская власть, избираемая сенатомъ для охраненія нравовъ; иначе пороки скоро

[1]) S. of. M. Ph. B. III, ch. 6, §§ 4—6.

могубить самое совершенное государство. Для подробностей, Гучисонъ ссылается на Аристотеля и Гаррингтона [1]). Очевидно, что собственныя его мысли не довольно опредѣленны. Онъ былъ не государственный человѣкъ, а философъ, болѣе занятый нравственною стороною вопросовъ. Поэтому, въ политическихъ его взглядахъ мало самобытнаго.

Предпочтеніе, данное смѣшаннымъ формамъ во имя нравственныхъ сдержекъ, не мѣшаетъ однако Гучисону въ концѣ концовъ поставить выше всего революціонное начало. Въ этомъ опять выражается та чисто индивидуалистическая точка зрѣнія, на которой онъ стоитъ. Положивши существенное различіе образовъ правленія въ томъ, что въ однихъ верховная власть вручается правителямъ безъ всякаго ограниченія, а въ другихъ она ограничивается основными законами, которые не могутъ измѣняться безъ воли народной, онъ говоритъ, что не только въ послѣднихъ, но и въ первыхъ преступленіе должныхъ границъ со стороны правителей рождаетъ для народа право сопротивленія. Это ясно изъ того, что въ самыхъ абсолютныхъ государствахъ, единственная цѣль правительственнаго полномочія заключается въ благѣ всего тѣла. Поэтому, когда власть отклоняется отъ своего назначенія и губитъ государство, подданные всегда имѣютъ право сопротивляться. Полномочіе здѣсь нарушено, и наступаетъ право нужды. Не говоря уже о томъ, что перенесеніе на правителя полновластія, исключающаго право сопротивленія, само по себѣ не имѣетъ силы, какъ основанное на коренномъ заблужденіи. Нѣтъ сомнѣнія, замѣчаетъ при этомъ Гучисонъ, что насильственные перевороты всегда сопровождаются значительнымъ зломъ, а потому надобно терпѣть частныя злоупотребленія, прежде нежели рѣшаться на крайнія мѣры; но когда мягкія средства не въ состояніи отвратить зло отъ государства, тогда каждый обязанъ употребить всѣ усилія, чтобъ измѣнить правленіе и отнять власть у правителей. Весь ихъ священный характеръ исчезаетъ; они перестаютъ быть благодѣтелями человѣчества, а становятся его бичами.

Можно спросить: кто же будетъ судьею между правителемъ и народомъ? кто рѣшитъ, достигло ли зло той степени, когда остается только низпровергнуть правительство? Право суда, говоритъ Гучисонъ вслѣдъ за Локкомъ, принадлежитъ здѣсь самому народу, ибо правительство установлено

---

[1]) S. of. M. Ph. B. III, ch. 6, §§ 7, 8.

для его пользы. Судить о дѣйствіяхъ уполномоченнаго можетъ только самъ довѣритель. Если повѣренный не можетъ объясненіемъ своихъ поступковъ удовлетворить народъ, то онъ долженъ сложить съ себя свое полномочіе. Заставить же народъ подчиняться правленію, которымъ онъ недоволенъ, было бы совершенно нелѣпо, какъ будто бы милліоны людей, изъ которыхъ есть тысячи равные правителю по мудрости и добродѣтели, были предназначены для пользы одного человѣка. Даже тамъ, гдѣ нѣтъ настоящихъ поводовъ къ возстанію, одного постояннаго недовѣрія достаточно для перемѣны правленія, ибо при такихъ условіяхъ народъ не можетъ быть счастливъ. Такое недовѣріе всегда существуетъ въ неограниченныхъ монархіяхъ и въ аристократіяхъ, ибо тутъ нѣтъ обезпеченія противъ злоупотребленій. Поэтому, эти образы правленія могутъ быть допущены только временно, пока не представляется возможности установить иной порядокъ. Но они должны измѣниться, какъ скоро часть народа ими недовольна и требуетъ лучшаго устройства. Эти начала, прибавляетъ Гучисонъ, отнюдь не ведутъ къ постояннымъ смутамъ и возстаніямъ. Напротивъ, перевороты скорѣе возбуждаются противоположными ученіями, которыя дозволяютъ правителямъ предаваться безгранично своимъ прихотямъ и требовать отъ подданныхъ безусловнаго повиновенія, въ противность природѣ и здравому смыслу. Этимъ всего скорѣе народы выводятся изъ терпѣнія [1]).

И въ этихъ разсужденіяхъ мы не находимъ ничего новаго. Все это — повтореніе доводовъ, приводимыхъ всѣми демократами, но не выдерживающихъ критики, потому что въ основаніи ихъ лежитъ совершенно ложное понятіе о верховной власти. Только въ чистыхъ демократіяхъ, гдѣ верховная власть дѣйствительно принадлежитъ народу, послѣдній можетъ разсматриваться, какъ довѣритель, который сохраняетъ за собою право смѣнять своихъ уполномоченныхъ. Во всѣхъ же другихъ образахъ правленія, гдѣ верховная власть принадлежитъ или отдѣльному лицу или собранію лицъ, народъ очевидно лишенъ права судить и смѣнять правителей. Революція, ниспровергающая существующій порядокъ, можетъ оправдываться или осуждаться съ точки зрѣнія общаго блага, но во всякомъ случаѣ она не можетъ быть поставлена на одну доску съ законною перемѣною правленія. У Гучисона здѣсь, какъ и вездѣ, оказывается смѣшеніе разнородныхъ воззрѣній, которое приводитъ къ явному противорѣчію. Въ

---

[1]) S. of M. Ph. B. III, ch. 7.

самомъ дѣлѣ, къ чему служатъ длинныя разсужденія о выгодахъ смѣшанныхъ правленій, когда все окончательно сводится къ владычеству неустроенной массы?

Изъ этого можно видѣть различіе между Гучисономъ и Монтескьё. Стоя на индивидуалистической почвѣ, развивая начала, положенныя Локкомъ, шотландскій философъ, также какъ и французскій публицистъ, искалъ нравственныхъ сдержекъ для человѣка и для народовъ; но эти сдержки являются у него слишкомъ слабыми. Въ политикѣ онъ болѣе демократъ, нежели Монтескьё; въ философскихъ же воззрѣніяхъ онъ болѣе индивидуалистъ, ибо личное нравственное чувство имѣетъ болѣе индивидуалистическій характеръ, нежели необходимыя отношенія, вытекающія изъ природы вещей. Съ другой стороны, именно это и дѣлало его ученіе особенно заманчивымъ для тѣхъ, которые, слѣдуя сенсуализму, не хотѣли однако отказаться отъ нравственныхъ требованій. Теорія Гучисона породила цѣлую школу философовъ, которые признавая нравственныя начала за самостоятельную цѣль человѣческой дѣятельности, старались объяснить ихъ изъ особеннаго рода внутренняго чувства. Нѣкоторые изъ нихъ были замѣчательны и какъ политическіе мыслители.

Ближайшимъ преемникомъ Гучисона на каѳедрѣ нравственной философіи въ Глазго былъ знаменитый Адамъ Смитъ, который сдѣлалъ для политической экономіи тоже, что Монтескьё для политики. Изъ свободнаго отношенія частныхъ силъ онъ вывелъ главные законы, управляющіе промышленностью. Въ этой области индивидуалистическія начала были вполнѣ приложимы, а потому результаты были самые плодотворные. Но Адамъ Смитъ этимъ не ограничился. Туже тонкость наблюденій, туже проницательность взглядовъ, какія онъ выказалъ въ главномъ своемъ твореніи, онъ внесъ и въ изслѣдованіе нравственныхъ отношеній; однако съ несравненно меньшимъ успѣхомъ, ибо здѣсь индивидуалистическая точка зрѣнія оказывалась недостаточною. Собственно политики Адамъ Смитъ почти не касался, но теорія нравственнаго чувства получила у него новую обработку, о которой мы должны упомянуть для уразумѣнія дальнѣйшаго хода шотландской философіи.

Существенный недостатокъ системы Гучисона заключался въ раздвоеніи самаго нравственнаго чувства. Одно чувство побуждаетъ человѣка дѣлать добро ближнимъ, другое одобряетъ эти дѣйствія. Между тѣмъ, по смыслу теоріи, очевидно, что одобреніе дается именно вслѣдствіе удовлетворенія перваго чувства. Естественно было стараться привести ихъ къ

единству. Это и пытался сдѣлать Адамъ Смитъ въ *Теоріи нравственныхъ чувствъ* (Theory of moral sentiments), вышедшей въ 1759 году.

Основная мысль Смита заключается въ томъ, что всѣ нравственныя сужденія человѣка опредѣляются доброжелательными его наклонностями. Мы называемъ хорошимъ поступкомъ тотъ, которому сочувствуемъ, дурнымъ тотъ, которому не сочувствуемъ. Сочувствіе же себѣ подобнымъ есть прирожденное человѣку свойство, изъ котораго проистекаетъ множество явленій въ жизни, совершенно независимо отъ какихъ бы то ни было личныхъ видовъ. Человѣкъ, по самой своей природѣ, безъ всякихъ своекорыстныхъ цѣлей, стремится стать въ гармонію съ окружающею средою. Чѣмъ нераздѣльнѣе безкорыстное наше сочувствіе, тѣмъ безусловнѣе и нравственное наше одобреніе. Этимъ же началомъ опредѣляются и сужденія о собственныхъ нашихъ поступкахъ: мы судимъ о нихъ на основаніи того сочувствія, которое они возбуждаютъ въ другихъ. Человѣку не нужно впрочемъ ожидать чужаго сужденія: онъ имѣетъ способность какъ бы раздвояться въ себѣ самомъ; онъ самъ становится на мѣсто безпристрастнаго зрителя и такимъ образомъ судитъ о томъ сочувствіи, которое его поступки могутъ возбуждать въ окружающихъ. Этому нравственному сужденію, основанному на сочувствіи, Адамъ Смитъ, также какъ Гучисонъ, приписываетъ назначеніе управлять всѣми человѣческими дѣйствіями.

Недостаточность этой теоріи очевидна. Однимъ инстинктивнымъ доброжелательствомъ невозможно объяснить нравственныхъ требованій человѣческой природы. Допустивши, что доброжелательныя наклонности и сочувствіе къ ближнимъ также прирождены человѣку, какъ и эгоистическія стремленія, мы все таки спросимъ: почему первыя должны имѣть преимущество передъ послѣдними? Почему мы поступки, совершенные подъ вліяніемъ одного чувства, называемъ добрыми, а совершенные подъ вліяніемъ другаго дурными? Чувство не можетъ служить здѣсь основаніемъ сужденія, ибо одно чувство уравновѣшивается другимъ, противоположнымъ, а человѣкъ чаще побуждается эгоизмомъ, нежели доброжелательствомъ. Нужно, слѣдовательно, третье, высшее начало, которое явилось бы между ними судьею. Этимъ третьимъ не можетъ быть и чужое сочувствіе, ибо человѣкъ сочувствуетъ тому, что соотвѣтствуетъ собственнымъ его свойствамъ. Въ безнравственной средѣ нравственные поступки не находятъ одобренія. Это сознаетъ и самъ Смитъ, который говоритъ, что доб-

родѣтельный человѣкъ можетъ самъ себя оправдывать, когда всѣ кругомъ его осуждаютъ. Онъ объясняетъ это тѣмъ, что въ этомъ случаѣ, добродѣтельный одинъ между всѣми становится на точку зрѣнія безпристрастнаго зрителя, который есть все человѣчество. Но очевидно, что такое объясненіе ничто иное, какъ отрицаніе теоріи сочувствія. Здѣсь нравственное сужденіе опредѣляется отнюдь не чувствомъ окружающей среды и не стремленіемъ стать съ нею въ гармонію, что̀ повело бы единственно къ тому, что каждый сдѣлался бы еще безнравственнѣе, а совершенно другимъ началомъ, сознаніемъ того, что должно дѣлать. Это̀ и есть понятіе объ обязанности, которое лежитъ въ основаніи всѣхъ нравственныхъ требованій и сужденій, и которое никакъ не можетъ быть плодомъ инстинктивнаго чувства. Оно дается только разумомъ, который одинъ становится безпристрастнымъ судьею между различными чувствами, движущими человѣка. Онъ одинъ способенъ рѣшить, что̀ хорошо и что̀ дурно, что̀ есть обязанность и что̀ проступокъ. Нравственность свойственна человѣку, именно какъ разумному существу. Поэтому только человѣкъ и можетъ раздвоиться внутри себя. Онъ не чувствомъ отрѣшается отъ другаго, господствующаго чувства, что̀ было бы невозможно, а разумомъ становится выше чувствъ, вслѣдствіе чего нравственныя сужденія получаютъ характеръ безпристрастія, несвойственный инстинкту. Нѣтъ сомнѣнія однако, что приговоры разума отвѣчаютъ и доброжелательнымъ наклонностямъ человѣка, которыя, подкрѣпляя разумныя требованія, дѣлаютъ ихъ, такъ сказать, достояніемъ всего человѣка. Изъ этого сочетанія и образуется то, что называется вообще нравственнымъ чувствомъ. Это—ничто иное, какъ сознаніе высшаго закона, смутное или ясное, отвѣчающее всѣмъ тѣмъ чувствамъ и наклонностямъ, которыя побуждаютъ человѣка забывать себя и дѣйствовать безкорыстно на пользу другихъ.

Отправляясь отъ выводовъ Локка, шотландская школа не могла признать разумъ источникомъ какихъ бы то ни было самостоятельныхъ сужденій. Она по неволѣ должна была искать точки опоры въ слѣпомъ инстинктѣ. Тѣмъ не менѣе недостатки теоріи сочувствія ясно указывали на необходимость инаго объясненія. Поэтому, преемникъ Смита на каѳедрѣ нравственной философіи въ Глазго, Адамъ Фергюсонъ, отвергъ теорію сочувствія и возвелъ нравственное одобреніе въ иному, высшему источнику, также лежащему внутри человѣка — въ желанію совершенства. Съ этой точки зрѣнія, онъ издалъ въ 1767-мъ году *Опытъ ис-*

торіи гражданскаго общества (An Essay on the history of civil Society), гдѣ онъ вмѣстѣ съ тѣмъ проводилъ политическую теорію Монтескье. Вслѣдъ за тѣмъ, въ 1769-мъ году, онъ напечаталъ для руководства слушателей *Установленія нравственной философіи* (Institutes of moral philosophy). Изложенныя здѣсь мысли были развиты имъ въ послѣдствіи въ болѣе обширномъ сочиненіи, подъ заглавіемъ: *Начала нравственной и политической науки* (Principles of moral and political Science. 1792). Послѣднее, однако, носитъ на себѣ слѣды позднѣйшихъ направленій; въ немъ менѣе точности и болѣе эклектическій характеръ мысли, нежели въ двухъ первыхъ. Поэтому оно можетъ служить только пополненіемъ при изложеніи взглядовъ Фергюсона. Вообще, Фергюсонъ, какъ философъ, стоитъ далеко ниже своихъ предшественниковъ; но политическія его воззрѣнія во многихъ отношеніяхъ заслуживаютъ вниманія.

Метода Фергюсона можетъ служить образчикомъ тѣхъ пріемовъ, которымъ слѣдовали, вообще, философы шотландской школы. Съ одной стороны, вмѣстѣ съ Локкомъ, признавая опытъ за единственный источникъ человѣческаго познанія, онъ утверждаетъ, что наблюденіе частностей должно предшествовать установленію общихъ правилъ; поэтому, онъ считаетъ исторію основаніемъ всѣхъ наукъ, касающихся человѣка [1]). Съ другой стороны, когда онъ самъ берется писать исторію, онъ предпосылаетъ изложенію фактовъ готовую уже теорію. „Мы должны, говоритъ онъ, изслѣдовать общія свойства нашей природы, прежде нежели обратимся къ ея разнообразію или станемъ объяснять различія“ [2]). И далѣе: „нашедши такимъ образомъ общія правила, намъ остается исполнить главную свою задачу—приложеніе ихъ къ частностямъ“ [3]). Этотъ умозрительный путь оказывается необходимымъ особенно въ изслѣдованіи основнаго начала нравственной жизни человѣка, стремленія къ совершенству. „Если человѣкъ, говоритъ Фергюсонъ, хочетъ отыскать мѣрило, по которому онъ можетъ судить о своихъ собственныхъ поступкахъ и достигнуть совершеннѣйшаго состоянія своей природы, онъ, можетъ быть, не найдетъ его въ жизни какого бы то ни было лица или народа, ни даже въ чувствѣ большинства людей или въ господствующемъ

---

1) Instit. of Mor. Ph. Introd. sect VIII, p. 11 (изд. 1800 г.)
2) Hist. of. Civ. Soc. Part. I, Sect. 2, p. 16 (изд. 1789. г.)
3) Тамъ же, Sect. 10, p. 89.

мнѣнія человѣческаго рода. Онъ долженъ обратиться за этимъ къ лучшимъ понятіямъ своего разума, къ лучшимъ движеніямъ своего сердца; здѣсь онъ откроетъ, каковы совершенство и счастіе, къ которымъ онъ способенъ" [1]). Въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи, Фергюсонъ хочетъ вывести управляющій человѣкомъ законъ изъ „основнаго начала, лежащаго въ человѣческой природѣ, также какъ выводятся математическія теоремы изъ аксіомы или опредѣленія, предварительно принятаго или понятаго" [2]).

Такое противорѣчіе въ методѣ лежало, какъ мы имѣли уже случай замѣтить, въ самомъ существѣ системы Локка, которая была ничто иное, какъ умозрѣніе, пытавшееся вывести общее изъ частнаго. У шотландскихъ философовъ, оно должно было выступать особенно ярко при той нравственной задачѣ, которую они себѣ полагали, задачѣ, которая никакъ не могла вмѣщаться въ предѣлахъ рекомендованной Локкомъ опытной методы. Мы увидимъ у Фергюсона проявленіе этого противорѣчія на каждомъ шагу. Оно весьма характеристично выказывается уже въ самой точкѣ отправленія всего изслѣдованія, въ опредѣленіи отношенія между законами естественными и нравственными.

Фергюсонъ ясно понималъ различіе этихъ двухъ областей. Естественные или физическіе законы (physical laws), по его опредѣленію, суть ничто иное, какъ общее выраженіе болѣе или менѣе однообразныхъ фактовъ, существующихъ въ природѣ. Они выводятся изъ наблюденія надъ взаимными отношеніями частныхъ явленій, посредствомъ приведенія послѣднихъ къ общимъ началамъ [3]). Нравственные же законы представляютъ общее выраженіе совершенства, которое требуется въ извѣстномъ субъектѣ, въ особенности правоты въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Здѣсь имѣются въ виду не производящія причины, какъ въ первыхъ, а причины конечныя, цѣль, къ которой слѣдуетъ стремиться свободному существу [4]). Нравственная наука, говоритъ Фергюсонъ, излагаетъ не то, что человѣкъ *есть*, а то, чѣмъ онъ *долженъ быть*, не стѣсняясь предѣлами того,

---

[1]) Hist. of Civ. Soc. Part I, sect. 1, p. 14.

[2]) Pr. of. Mor. and. Pol. Sc. Part. II, ch. V, sect. 1, p. 315. Хорошія замѣчанія о методѣ шотландскихъ философовъ можно найти у Бокля, во 2-й части *Исторіи цивилизаціи въ Англіи* гл. VI.

[3]) Inst. of. M. Ph. Introd. Sect. III, p. 4; Hist. of. C. S. Part I, Sect. 5, p. 40; Pr. of. M. and. P. Sc. Part I, ch. II, sect. 14, p. 160.

[4]) Inst. of M. Ph. Part I, sect. 3, p. 4,5.

чего онъ въ дѣйствительности достигъ [1]). Сообразно съ этимъ, онъ утверждаетъ, что нравственный законъ есть законъ вслѣдствіе своей правоты, а отнюдь не вслѣдствіе того, что онъ выражаетъ собою дѣйствительность [2]). Но съ другой стороны, теорія познанія приводитъ его къ совершенно инымъ положеніямъ. Прежде, нежели изслѣдовать нравственныя правила, приложимыя къ извѣстному существу, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, надобно узнать управляющіе имъ естественные законы. Поэтому нравственная философія основывается на естественныхъ законахъ человѣческой природы [3]). Очевидно, что между обоими воззрѣніями нѣтъ связи.

Естественные законы, управляющіе человѣческою волею, Фергюсонъ приводитъ къ тремъ разрядамъ. Первый есть законъ самосохраненія, изъ котораго вытекаютъ всѣ явленія личнаго интереса. Второй есть законъ общежитія, который выражается въ томъ, что люди расположены къ общенію съ другими и сочувствуютъ себѣ подобнымъ. Отсюда начало честности (probity), которая проявляется въ справедливости и доброжелательствѣ. Наконецъ, третій есть законъ уваженія или развитія. Онъ состоитъ въ томъ, что совершенство (excellency), абсолютное или относительное, составляетъ высшій предметъ человѣческихъ желаній. Отсюда стремленіе къ улучшенію своего быта. Этотъ законъ Фергюсонъ признаетъ первоначальнымъ фактомъ въ человѣческой природѣ, фактомъ, который не можетъ быть объясненъ чѣмъ бы то ни было другимъ. Онъ познается главнымъ образомъ изъ того, что человѣку свойственно нравственное одобреніе, то есть, что онъ хвалитъ то, что ему кажется хорошимъ и осуждаетъ то, что ему кажется дурнымъ. Нравственное одобреніе есть поэтому само первоначальный фактъ, который не можетъ быть выведенъ изъ какого бы то ни было другаго начала. Законъ уваженія связываетъ оба предъидущіе закона, ибо личныя совершенства человѣка дѣлаютъ его совершеннымъ членомъ того общества, къ которому онъ принадлежитъ [4]).

Этотъ первоначальный, необъяснимый фактъ нравственнаго одобренія, Фергюсонъ считаетъ основаніемъ всего нравственнаго закона. Послѣдній выводится такимъ образомъ изъ закона естественнаго. Между тѣмъ, Фер-

---

[1]) Pr. of M. and. P. Sc. Introd. p. 2.

[2]) Inst of M. Ph. P. II, ch. I, p 61; тоже Pr. of M. and P. Sc. P. II, ch. II, Sect. 3, p 126.

[3]) Inst. of. M. Ph. Part I, Sect. 7, p. 10.

[4]) Inst. of. M. Ph. Part II, ch. 2, Sect. 2; ch. 3.

гюсонъ въ самомъ нравственномъ одобреніи различаетъ двѣ стороны. Можно спросить, говоритъ онъ, 1) что люди одобряютъ или осуждаютъ и какими правилами они при этомъ руководятся? 2) что *слѣдуетъ* одобрять или осуждать и какими правилами *должно* при этомъ руководиться? Первый вопросъ относится къ закону естественному, второй къ нравственному. Еслибы всѣ люди, замѣчаетъ при этомъ Фергюсонъ, въ дѣйствительности руководились низкими побужденіями, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что честность не составляетъ настоящаго предмета желанія и уваженія. [1]). Спрашивается: если мы въ выводѣ закона отправляемся отъ необъяснимаго факта, то откуда возьмемъ мы понятіе о томъ, чего *должно* желать? На это у Фергюсона нѣтъ отвѣта.

Въ позднѣйшемъ сочиненіи, противорѣчащія воззрѣнія стоятъ рядомъ, съ полнѣйшею очевидностью, ускользая между тѣмъ отъ вниманія автора. На одной страницѣ, критикуя теорію Смита, онъ говоритъ о нравственномъ одобреніи: „и это не просто вопросъ о фактѣ, какъ въ примѣрахъ физической науки: ибо мы не спрашиваемъ, что люди дѣйствительно дѣлаютъ въ извѣстномъ числѣ случаевъ, а что они *должны* дѣлать во всякомъ случаѣ? Каково начало нравственнаго сужденія, на которое они могутъ съ достовѣрностью опираться, какъ при обужденіи чужихъ поступковъ, такъ и въ собственномъ выборѣ?“ [2]). Но на слѣдующей же страницѣ утверждается, что нравственное одобреніе есть фактъ, не подлежащій объясненію, притомъ фактъ, который есть законъ, а не только явленіе (!), и который поэтому можетъ служить началомъ для науки. Фергюсонъ считаетъ даже лишнимъ изслѣдовать, гдѣ лежитъ источникъ этого факта? проистекаетъ ли онъ изъ разума или изъ чувства? Онъ утверждаетъ, что это все равно, лишь бы фактъ былъ понятъ, какъ нѣчто отдѣльное отъ всего остальнаго [3]). Это значитъ прямо брать извѣстное явленіе и произвольно выдавать его за общій законъ.

Таковъ былъ окончательный результатъ всей теоріи нравственнаго чувства, результатъ, который можетъ служить полнѣйшимъ ея опроверженіемъ. Эгоистическая школа, исходя отъ частныхъ началъ мысли и дѣятельности, послѣдовательно отрицала самый фактъ существованія нравственныхъ понятій, независимыхъ отъ личныхъ цѣлей. Шотландская

---

[1]) Inst. of M. Ph. Part II, ch. 3, Sect. 6.
[2]) Pr. of M. and. P. Sc. Part II, ch. 2, Sect. 2, p. 126.
[3]) Тамъ же, стр. 128.

школа не рѣшалась на такой шагъ, который слишкомъ противорѣчилъ дѣйствительности; но вслѣдствіе этого у нея являлось затрудненіе двоякаго рода: невозможность отрицанія и невозможность объясненія. Изъ этой дилеммы она никогда не могла выпутаться.

Вслѣдствіе этихъ противорѣчій, самыя понятія о добрѣ и совершенствѣ представляются у Фергюсона весьма сбивчивыми. Въ ученіи о естественномъ законѣ, *добромъ* называется все то, что соотвѣтствуетъ нашимъ наклонностямъ [1]). Послѣднія, слѣдовательно, служатъ здѣсь мѣриломъ. Между тѣмъ, нравственный законъ требуетъ, чтобы мы самыя свои наклонности направляли сообразно съ понятіемъ о добрѣ, которое составляетъ основаніе обязанности. Человѣкъ, въ силу этого закона, долженъ стремиться къ высшему добру, свойственному человѣческой природѣ, каковы бы ни были его личныя влеченія [2]). Такимъ образомъ, и здѣсь является двойственность началъ: понятіе о добрѣ приводится то къ чувству, то къ разумному требованію.

Въ позднѣйшемъ сочиненіи это двоякое направленіе мысли выступаетъ особенно ярко. Мы встрѣчаемъ здѣсь, съ одной стороны, положенія совершенно тождественныя съ воззрѣніями эгоистической школы. „Наши понятія о добрѣ, говоритъ Фергюсонъ, должны быть почерпнуты изъ опыта на счетъ того, что человѣку *пріятно* или *непріятно*, и результатомъ будетъ выборъ того, что можетъ составить его счастіе, и предостереженіе отъ того, что можетъ вести его къ несчастію. Когда эти первыя и основныя начала выбора и отверженія будутъ такимъ образомъ опредѣлены, тогда правила нравственной мудрости потекутъ изъ нихъ во всѣ стороны“. И далѣе: „различіе добра и зла коренится въ способности къ удовольствію и страданію. Добро можетъ быть опредѣлено, какъ то, что, будучи испытано, составляетъ счастіе, а зло, какъ то, что составляетъ несчастіе человѣка“ [3]). На этомъ же началѣ Фергюсонъ основываетъ и всю обязательную силу нравственнаго закона. „На вопросъ, говоритъ онъ, который можетъ здѣсь возникнуть: почему человѣкъ долженъ предпочитать добродѣтель пороку? слѣдуетъ отвѣчать: потому что добродѣтель есть счастіе, а порокъ несчастіе, и въ этомъ противоположеніи заключается разомъ все добро, къ которому способна человѣческая приро-

---

1) Inst. of Mor. Ph. P. I, ch. 2, Sect. 10.
2) Тамъ же, Part. IV, ch. 1.
3) Pr. of. M. and. P. Sc. Part. II, ch. 1, Sect. 1, p. 3.

да, и все зло, которому она подвергается. Чѣмъ же, продолжаетъ онъ, отличается честность отъ того, что̀ такъ громко порицается подъ названіемъ эгоизма? Ничѣмъ, исключая того, что̀ составляетъ самое существенное изъ всѣхъ различій: мудростью выбора, сдѣланнаго однимъ, и глупостью другаго" [1]). Но съ другой стороны Фергюсонъ, какъ и всѣ представители шотландской школы, ясно сознавалъ, что нравственное существо человѣка не исчерпывается удовольствіемъ и страданіемъ, а потому онъ принимаетъ и начала совершенно другаго рода. „Въ разумной природѣ человѣка, говоритъ онъ, есть начала, которыя не сводятся окончательно на чувствительность къ удовольствію и страданію, или просто на дѣятельность, но которыя состоятъ въ извѣстномъ цензорскомъ надзорѣ надъ общимъ содержаніемъ наслажденій и дѣйствій; они служатъ къ тому, чтобы отличить удовольствія изящныя и прекрасныя отъ неизящныхъ и безобразныхъ, и предметы совершенные или превосходные отъ недостаточныхъ и несовершенныхъ. Такова различающая сила разума, который оцѣниваетъ качества вещей, постигаетъ неравныя мѣры ихъ достоинства и распредѣляетъ степени совершенства по лѣствицѣ бытія" [2]). Отсюда рождаются далѣе чувства уваженія и презрѣнія, которыя значительно видоизмѣняютъ наши понятія о добрѣ и злѣ, ибо то, что мы называемъ добромъ, съ одной стороны возбуждаетъ удовольствіе, съ другой стороны бываетъ достойно уваженія, и наоборотъ, зло, съ одной стороны производитъ страданіе, а съ другой стороны нерѣдко бываетъ достойно презрѣнія. И эти начала уваженія и презрѣнія, прибавляетъ Фергюсонъ, не могутъ быть приведены къ какимъ либо другимъ принципамъ, отъ нихъ отличнымъ [3]). Здѣсь кроется источникъ нравственнаго одобренія. Отсюда же рождается и высшее мѣрило этого одобренія, *идея совершенства*, которую составляетъ себѣ разумное и общежительное существо, и къ которой оно приводитъ всѣ чувства уваженія и презрѣнія, а равно и всѣ сужденія одобряющія и осуждающія [4]).

Ясно, что послѣднія положенія идутъ совершенно въ разрѣзъ съ предъидущими. Тамъ удовольствіе выставлялось верховнымъ началомъ всей человѣческой дѣятельности; здѣсь, напротивъ, признается высшій, разумный

[1]) Pr. of M. and Pol. Sc. Part II, ch. 2, Sect. 8, p. 169.
[2]) Pr. of M. and. P. Sc. Part. II, ch. 1, Sect. 2. p. 22.
[3]) Тамъ же стр. 23, 25.
[4]) Тамъ же, Part. II, ch. 2, Sect. 2. p. 124.

судья надъ самимъ удовольствіемъ, судья, который не только изыскиваетъ средства для указанной ему цѣли, но который отправляется отъ совершенно независимыхъ началъ и составляетъ себѣ свои собственныя понятія о высшей цѣли человѣка. Какъ же объясняется такое противорѣчіе? Фергюсонъ старается разрѣшить это тѣмъ, что оба начала совпадаютъ. Достоинство и счастіе, говоритъ онъ, въ сущности одно и тоже, а потому не для чего противопоставлять одно другому [1]). Ошибка тѣхъ, которые думаютъ иначе, состоитъ въ томъ, что они счастіе полагаютъ во внѣшнихъ благахъ, независимыхъ отъ нашей воли, между тѣмъ какъ оно заключается во внутреннемъ настроеніи души, а это настроеніе зависитъ отъ тѣхъ добродѣтелей или совершенствъ, которыя дѣлаютъ человѣка способнымъ играть въ мірѣ извѣстную роль и тѣмъ исполнять свое назначеніе. Добродѣтель, поэтому, есть истинный путь къ счастію [2]).

Но въ такомъ случаѣ спрашивается: зачѣмъ нужно выводить нравственное одобреніе изъ самостоятельныхъ и необъяснимыхъ началъ? Оно объясняется очень просто стремленіемъ къ счастію, которое составляетъ высшую цѣль человѣка. Это и есть тотъ принципъ, котораго держится эгоистическая школа; зачѣмъ же отвергать его и отыскивать новые пути? Дѣло въ томъ, что совпаденіе, о которомъ говоритъ Фергюсонъ, вовсе не очевидно. Удовлетвореніе человѣка, конечно, не заключается въ однихъ внѣшнихъ благахъ, но оно не состоитъ и въ одномъ внутреннемъ настроеніи души: для счастія требуется согласіе внѣшняго съ внутреннимъ, а это далеко не всегда зависитъ отъ нашей воли. Менѣе всего можно становиться на эту почву, когда высшимъ благомъ человѣка признается дѣятельность, какъ у Фергюсона. Стоики полагали добро во внутреннихъ свойствахъ души; согласно съ этимъ они проповѣдывали безмятежность духа и удовлетвореніе мудраго самимъ собою. Фергюсонъ же прежде всего видитъ въ человѣкѣ существо дѣятельное, а удовлетвореніе дѣятеля заключается въ результатѣ, который часто отъ него не зависитъ. Невозможно утверждать, какъ Фергюсонъ, что счастіе состоитъ единственно въ самомъ процессѣ, а не въ достиженіи предполагаемой цѣли [3]). Это ничто иное, какъ софизмъ, который обличаетъ невѣрность вывода.

---

[1]) Pr. of M. and P. Sc. Part II, ch. 1, Sect. I, Intr. p. 5; Sect. 7, p. 71.
[2]) Такъ же, Part II, ch. 1, Sect. 6; тоже Sect. 7 p. 79; см. также Inst. of M. Ph. Part IV, ch. 2.
[3]) Pr. of M. and P. Se. Part. II, ch. I, sect. 6, p. 59, 60.

Держась дѣятельнаго начала человѣческой жизни, Фергюсонъ выше всѣхъ другихъ добродѣтелей ставитъ доброжелательство. Изъ четырехъ качествъ, составляющихъ совершенство человѣка, мудрости, благости, умѣренности и храбрости, послѣднія два, въ его глазахъ, имѣютъ второстепенное значеніе. Изъ двухъ же высшихъ, предпочтеніе должно быть дано благости. Поэтому можно сказать, что высшій нравственный законъ для человѣка есть любовь къ человѣчеству [1]). Такимъ образомъ, въ противоположность стоикамъ, которые выше всего ставили мудрость, Фергюсонъ, подобно другимъ философамъ шотландской школы, приходитъ къ теоріи доброжелательства. Но это ученіе остается у него такъ же необъяснимымъ, какъ у его предшественниковъ. Если мы спросимъ: почему одобряется именно доброжелательство? то на это не найдемъ другаго отвѣта, какъ то, что одобряющій хорошо расположенъ къ человѣчеству. „Если мы захотимъ спросить, говоритъ Фергюсонъ, почему тѣ, которые хорошо расположены къ человѣчеству, всегда предполагаютъ нѣкоторыя права, принадлежащія ихъ ближнимъ, и почему они одобряютъ уваженіе къ этимъ правамъ, то мы не можемъ указать другой причины, какъ то, что одобряющій хорошо расположенъ къ лицамъ, къ которымъ относится его одобреніе. Начало любви къ человѣчеству, говоритъ онъ далѣе, есть основаніе нашего нравственнаго одобренія или неодобренія... Поэтому, правило, по которому мы судимъ о внѣшнихъ дѣйствіяхъ, выводится изъ предполагаемаго вліянія этихъ дѣйствій на общее благо“ [2]).

Здѣсь очевиденъ логическій кругъ, изъ котораго Фергюсонъ не въ состояніи выдти. Какъ нравственный законъ, по его ученію, долженъ служить руководствомъ закону естественному, а между тѣмъ самъ основанъ на послѣднемъ, такъ и здѣсь, доброжелательство должно получить высшее освященіе отъ нравственнаго одобренія, а между тѣмъ само является источникомъ этого одобренія. Фергюсонъ хотѣлъ исправить систему Смита, возведя начало доброжелательства къ понятію о совершенствѣ, какъ высшей цѣли человѣческихъ дѣйствій; но стоя на почвѣ внутренняго чувства, онъ самое понятіе о совершенствѣ не могъ основать иначе, какъ на доброжелательныхъ наклонностяхъ человѣка. Вооб-

---

[1]) Inst. of. M. Ph. Part. IV, ch 3, sect. I; Pr. of M. and P. Sc. Part. II, ch. 2, sect. I.

[2]) Hist. of Civ. Soc. Part. I, Sect. 6.

ще, развитіе нравственныхъ началъ ведетъ къ понятію о совершенствѣ; Фергюсонъ въ этомъ отношеніи сходится съ Вольфомъ. Но это понятіе дается разумомъ, а не чувствомъ. Когда же мы отвергаемъ законодательную силу разума и признаемъ нравственное одобреніе за простой фактъ, тогда мы волею или неволею должны воротиться къ инстинкту. При такомъ воззрѣніи, мы не въ состояніи отрѣшиться отъ того, что *есть*; одинъ разумъ можетъ указать то, что *должно быть*.

Не смотря однако на недостаточность основанія, понятіе о совершенствѣ даетъ Фергюсону возможность бросить на нравственное развитіе человѣка иной взглядъ, нежели его предшественники. Совершенство есть цѣль, къ которой человѣкъ стремится, не имѣя возможности вполнѣ ея достигнуть. Поэтому, существо человѣка состоитъ въ дѣятельности; въ этомъ заключается и его счастіе. Фергюсонъ настаиваетъ на томъ, что счастіе дается не удовольствіемъ, даже не достиженіемъ цѣли, а главнымъ образомъ стремленіемъ къ цѣли. Этимъ личныя наклонности связываются съ общественными: дѣйствуя на общую пользу, человѣкъ находитъ въ этомъ и собственное свое удовлетвореніе. Высшее счастіе человѣка — быть членомъ общества, къ которому сердце его горитъ любовью [1]).

Этими началами опредѣляются и политическія воззрѣнія Фергюсона, хотя и здѣсь, какъ увидимъ, индивидуалистическая точка зрѣнія беретъ свое, порождая колебанія между противоположными направленіями. Съ одной стороны, начало свободы ведетъ къ ученію о прирожденныхъ правахъ человѣка и о равновѣсіи властей, съ другой стороны, изъ идеи совершенства возникаетъ политическій идеалъ, подчиняющій личныя стремленія общественнымъ цѣлямъ.

У Фергюсона, также какъ и у другихъ писателей, отправляющихся отъ нравственныхъ началъ, правовѣдѣніе и политика являются отраслями нравственной философіи. Нравственные законы, говоритъ онъ, прилагаются или къ отношеніямъ отдѣльныхъ лицъ между собою, или къ отношеніямъ цѣлыхъ обществъ къ своимъ членамъ. Законы перваго рода опять подраздѣляются на два разряда, смотря по тому, каково освященіе закона: принудительная сила или побужденіе долга. Принудительный законъ составляетъ предметъ юриспруденціи, законъ долга — предметъ казуистики; наконецъ, законъ, опредѣляющій устройство и

[1]) Hist. of. Civ. Soc. Part. I, Sect. 7, 8.

дѣйствіе собирательныхъ тѣлъ, изслѣдуется въ политикѣ. Юриспруденція, опредѣляя права лицъ, составляетъ какъ бы введеніе въ политику [1]).

Какъ же понимаетъ Фергюсонъ юридическія начала?

Первое приложеніе нравственнаго закона къ отношеніямъ лицъ имѣетъ характеръ отрицательный: оно состоитъ въ запрещеніи неправды (wrong). А такъ какъ всякому, по естественному закону, дозволено защищать себя и своихъ ближнихъ, то неправда можетъ быть отражаема силою. Все, что человѣкъ можетъ защищать силою, называется правомъ. Уваженіе къ правамъ людей вытекаетъ такимъ образомъ изъ закона самосохраненія въ соединеніи съ закономъ общежитія, иначе: изъ присущаго человѣку расположенія охранять себя и себѣ подобныхъ [2]).

Замѣтимъ, что первый юридическій законъ выводится не изъ начала совершенства, составляющаго, по ученію Фергюсона, основаніе всей нравственности, даже не изъ доброжелательства, а главнымъ образомъ изъ самосохраненія. Въ этомъ нельзя не видѣть значительной непослѣдовательности. Съ другой стороны, тутъ является и смѣшеніе юридическаго закона съ нравственнымъ, ибо каждому лицу приписывается право защищать не только свои, но и чужія права. Не смотря на стараніе Фергюсона разграничить обѣ области, нравственная точка зрѣнія вторгается и въ правовѣдѣніе. Здѣсь однако она играетъ второстепенную роль. Преобладающимъ остается личное начало, которое является и въ дальнѣйшемъ развитіи ученія о правахъ.

Фергюсонъ раздѣляетъ права прежде всего на личныя и вещныя; Первыя относятся къ употребленію принадлежащихъ человѣку физическихъ и умственныхъ силъ, вторыя къ внѣшнимъ предметамъ, состоящимъ въ пользованіи человѣка. Къ послѣднимъ принадлежатъ владѣніе, собственность и власть или право на чужія дѣйствія. Кромѣ того, права раздѣляются на первоначальныя и производныя. Первоначальными называются тѣ, которыя составляютъ неотъемлемую принадлежность природы человѣка и неразлучны съ самымъ его существованіемъ. Таковы права личныя; сюда же относится и власть родителей надъ малолѣтни-

---

[1]) Inst. of M. Ph. Part. IV, ch. 3, Sect. 13, 14; Pr. of. M. and. P. Sc. Part. II, ch. 2, Sect. 3.

[2]) Inst. of. M. Ph. Part. V, ch. 1, 2; Pr. of M. and. P. Sc. Part. II, ch. 3, Sect. 1, 2.

ми дѣтьми. Остальныя права производныя, то есть, такія, которыя пріобрѣтаются извѣстными дѣйствіями и должны быть доказаны, а не предполагаются сами собою [1]).

Никакое право не можетъ быть пріобрѣтено неправдою, то есть, дѣйствіемъ вреднымъ для человѣчества. Законные же способы пріобрѣтенія суть занятіе, трудъ, договоръ и вознагражденіе за убытки. Занятіемъ пріобрѣтается владѣніе, трудомъ собственность, договоромъ право на чужія дѣйствія, вознагражденіемъ возстановляется право утраченное по чужой винѣ [2]). Власть пріобрѣтается или послѣднимъ способомъ или договоромъ; но ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ, человѣкъ не можетъ быть лишенъ всѣхъ своихъ правъ и низведенъ на степень раба, ибо лице не можетъ сдѣлаться вещью. Подобный договоръ противорѣчилъ бы здравому разуму. Поэтому рабство есть насиліе, а не право. Нѣкоторые хотятъ основать на первоначальномъ общественномъ договорѣ и всѣ взаимныя права и обязанности людей въ общежитіи; но подобный договоръ ничто иное, какъ вымыселъ. Права и обязанности людей основаны на естественномъ законѣ, а не на произвольныхъ условіяхъ. Прирожденныя права человѣка не только не получаютъ большей крѣпости, а напротивъ, ослабляются черезъ то, что они производятся изъ предполагаемаго договора [3]).

По естественному закону, всякій можетъ защищать свое право силою. Но сила не должна простираться далѣе того, что необходимо для охраненія права. Отсюда ясно, что и въ гражданскомъ состояніи, гдѣ люди отказываются отъ самовольной защиты, власть правительства не можетъ простираться далѣе того, что нужно для огражденія невинныхъ. Всякое излишнее стѣсненіе противорѣчитъ естественному закону. Если въ этомъ отношеніи учрежденія нѣкоторыхъ государствъ предоставляютъ правителямъ чрезмѣрный просторъ, если послѣдніе иногда сами захватываютъ себѣ произвольную власть, то подобныя постановленія нельзя считать правильными, и народъ всегда можетъ требовать ихъ отмѣны [4]).

---

[1]) Inst. of M. Ph. Part V, ch 4; Pr. of M. and P. Sc. Part II, ch. 3, sect. 4—6.

[2]) Inst. of M. Ph. Part V, ch. 5—9; Pr. of M. and P. Sc. Part II, ch. 3 sect 7—13.

[3]) Inst. of M. Ph. Part V, ch. 10, Sect. 3; Pr. of M. and P. Sc. Part II, ch. 3, Sect. 10—12.

[4]) Inst. of M. Ph. Part V, ch. 11, Sect 1, 2 [illegible] M. and P. Sc. Part II, ch. 4, Sect. 3.

Такимъ образомъ, Фергюсонъ ставитъ личное право незыблемымъ предѣломъ правамъ общественной власти. Индивидуалистическая точка зрѣнія сказывается здѣсь вполнѣ.

Тоже начало вносится отчасти и въ ученіе о наилучшемъ государственномъ устройствѣ, которое составляетъ главную задачу политики. Изслѣдованіе этого вопроса, говоритъ Фергюсонъ, принадлежитъ къ нравственной философіи, ибо и тутъ имѣется въ виду не то, что люди дѣйствительно дѣлаютъ, а то, что они должны дѣлать [1]). Но здѣсь личное право уравновѣшивается нравственнымъ началомъ, подчиняющимъ лице обществу. Вслѣдствіе этого, все ученіе получаетъ двойственный характеръ.

Фергюсонъ полагаетъ государству двоякую задачу, болѣе или менѣе успѣшнымъ исполненіемъ которой и опредѣляется доброта учрежденій: оно должно, съ одной стороны, установить безопасность, съ другой стороны, содѣйствовать счастію гражданъ. Первая цѣль достигается обезпеченіемъ правъ, вторая подчиненіемъ личныхъ интересовъ общественнымъ.

Обезпеченіе правъ составляетъ сущность гражданской и политической свободы. Вмѣстѣ съ Монтескьё, Фергюсонъ утверждаетъ, что свобода состоитъ не въ изъятіи отъ закона, а въ обезпеченіи того, что дается закономъ. Отсюда слѣдуетъ, что свобода не можетъ существовать въ состояніи дикости, гдѣ никто не огражденъ отъ обидъ. Она рождается только въ гражданскомъ обществѣ, гдѣ установляется власть достаточно сильная для обезпеченія правъ. Но съ другой стороны, самая эта власть, воздвигнутая для охраненія свободы, можетъ быть для нея опасна. Еслибы она всегда находилась въ рукахъ добродѣтельныхъ людей, то не было бы надобности въ особенныхъ законахъ, ее опредѣляющихъ; но такъ какъ въ государствѣ имѣется въ виду установленіе власти, которая могла бы ввѣряться всякимъ лицамъ, то необходимо точное опредѣленіе взаимныхъ правъ и обязанностей правителей и подданныхъ. Въ этомъ состоитъ цѣль договорнаго закона, который установляется или самими лицами, вступающими въ общество, или ихъ уполномоченными.

Гарантіи могутъ относиться къ различнымъ отраслямъ власти: къ законодательной, къ судебной и къ исполнительной. Относительно первой, свобода требуетъ, чтобы различныя части народонаселенія имѣли

---

1) Inst. of M. Ph. Part VII, ch. 2, Sect. 1.

участіе въ законодательствѣ; не въ томъ однако смыслѣ, что право голоса должно быть предоставлено всѣмъ безъ исключенія: подобное правило нигдѣ никогда не было и не можетъ быть признаваемо, а въ томъ, что при опредѣленіи выборнаго права надобно дѣлать какъ можно менѣе исключеній и установлять различныя категоріи съ возможно бóльшимъ равенствомъ, на сколько это совмѣстно съ разумомъ и съ общественною безопасностью. Относительно суда, свобода требуетъ, чтобы онъ былъ предоставленъ собранію безпристрастныхъ лицъ; эта цѣль достигается судомъ присяжныхъ. Наконецъ, что касается до исполнительной власти, то здѣсь необходимо, съ одной стороны, чтобы она была всемогуща въ приложеніи началъ справедливости, съ другой стороны, чтобы она воздерживалась всякій разъ, какъ она хочетъ дѣлать зло. Этого можно достигнуть различными путями. Въ государствахъ, имѣющихъ болѣе или менѣе обширную территорію, всего лучше ввѣрить исполненіе законовъ монарху; но вмѣстѣ съ тѣмъ, народное представительство должно быть облечено такими правами, которыя бы полагали преграду злоупотребленіямъ. Вообще, взаимное воздержаніе раздѣленныхъ властей составляетъ лучшее обезпеченіе свободы. Но въ большихъ государствахъ такое устройство сопряжено съ значительными затрудненіями, ибо носители власти всегда стараются устранять всякія гарантіи, какъ несовмѣстныя съ силою правительства. Поэтому всего желательнѣе умѣренный объемъ государства [1]).

Второй предметъ политическихъ учрежденій есть народное счастіе. Оно дается привязанностью граждан къ своему отечеству и распредѣленіемъ чиновъ и общественныхъ положеній сообразно съ достоинствомъ и заслугами каждаго [2]). Въ *Опытѣ исторіи гражданскаго общества* Фергюсонъ распространяется о томъ, что счастіе народа заключается не въ обширности государства, не въ количествѣ населенія и не въ накопленіи богатства. Внѣшнія блага, говоритъ онъ, также мало доставляютъ счастіе народамъ, какъ и отдѣльнымъ лицамъ. Не отъ нихъ зависитъ сила страны, а отъ нравственныхъ свойствъ народа. Высшее развитіе человѣческихъ способностей чаще встрѣчается въ малыхъ государствахъ, нежели въ большихъ. Спокойствіе и согласіе не составляютъ также сча-

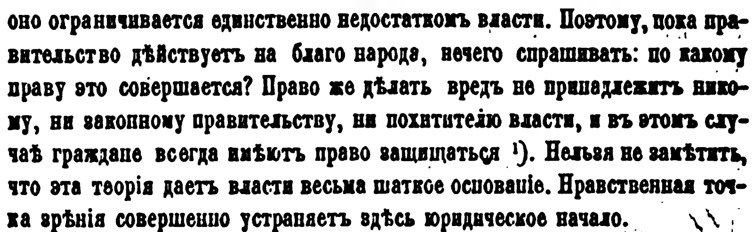
1) Inst. of Mor. Ph. Part VII, ch. 3, Sect 3; Pr. of M. and. P. Sc. Part II, ch. 7 ... t. 7—10.

2) ... f. M. Ph. Part VII, ch. 3, Sect. 5.

стія: соперничество и борьба суть необходимыя условія развитія и вмѣстѣ лучшая школа для людей. Вообще, счастливѣйшимъ можетъ считаться то государство, которое наиболѣе любимо своими подданными, и наоборотъ, счастливы тѣ граждане, которые всѣмъ сердцемъ преданы отечеству и въ немъ находятъ цѣль всѣхъ своихъ желаній и стремленій. Отправляясь отъ этихъ положеній, Фергюсонъ утверждаетъ, что люди тамъ всего болѣе любятъ свое отечество, гдѣ они менѣе всего движимы личными интересами. А изъ этого онъ выводитъ, что для того, чтобы государство было въ высшей степени любимо, члены его должны быть избавлены отъ всякихъ личныхъ заботъ и заняты исключительно общественными дѣлами. Примѣромъ такого политическаго быта онъ выставляетъ Грецію и Римъ, гдѣ личность была ничто, а общество было всѣмъ, тогда какъ у новыхъ народовъ господствуютъ противоположныя понятія. Этой ревности къ общему благу онъ приписываетъ не только гражданскія и военныя доблести древнихъ, но и совершенство ихъ литературныхъ произведеній, которыя были плодомъ со всѣхъ сторонъ возбужденнаго генія [1]).

Такимъ образомъ, Фергюсонъ приходитъ къ выводамъ прямо противоположнымъ требованіямъ индивидуализма: личное начало отрицается во имя общественнаго. Мы увидимъ далѣе, что къ этому результату, различными путями, пришли и другія отрасли индивидуальной школы. Фергюсонъ, въ этомъ отношеніи, сходится съ Руссо и съ другими мыслителями XVIII-го вѣка.

Второе условіе счастія состоитъ въ надлежащемъ распредѣленіи чиновъ и общественныхъ положеній въ государствѣ. Не смотря на то, что люди, по своей природѣ, имѣютъ одинакое право на употребленіе своихъ силъ и талантовъ, естественное разнообразіе ихъ способностей предназначаетъ ихъ къ различной дѣятельности. Поэтому неравенство положеній не противорѣчитъ прирожденнымъ правамъ человѣка. Неравенство установляется само собою, безъ всякой искусственной организаціи: какъ скоро люди соединяются въ общество, такъ каждый, слѣдуя своему призванію, естественно находитъ въ немъ приличное себѣ мѣсто. На этомъ Фергюсонъ основываетъ даже законность властей, установившихся помимо договора, что не совсѣмъ согласно съ изложенною выше теоріею. Право дѣлать добро, говоритъ онъ, принадлежитъ всякому лицу или собранію лицъ;



оно ограничивается единственно недостаткомъ власти. Поэтому, пока правительство дѣйствуетъ на благо народа, нечего спрашивать: по какому праву это совершается? Право же дѣлать вредъ не принадлежитъ никому, ни законному правительству, ни похитителю власти, и въ этомъ случаѣ граждане всегда имѣютъ право защищаться [1]). Нельзя не замѣтить, что эта теорія даетъ власти весьма шаткое основаніе. Нравственная точка зрѣнія совершенно устраняетъ здѣсь юридическое начало.

Допустивши неравенство общественныхъ положеній, проистекающее изъ различнаго призванія людей, Фергюсонъ настаиваетъ однако на томъ, что оно должно имѣть основаніемъ различіе способностей, а не случайныя преимущества рожденія и богатства. Тамъ, говоритъ онъ, гдѣ всего менѣе берутся во вниманіе эти случайные признаки, тамъ люди скорѣе всего могутъ быть распредѣлены въ обществѣ сообразно съ своими заслугами и употреблены въ дѣло сообразно съ своими способностями; тамъ скорѣе всего каждый найдетъ то положеніе, гдѣ онъ можетъ выказывать свои таланты и свои добродѣтели. Въ особенности, государство не должно сосредоточивать политическія преимущества на какомъ нибудь одномъ классѣ, жертвуя ему правами остальныхъ. Для того, чтобы оно было любимо всѣми, необходимо, чтобы граждане смотрѣли на него, какъ на общаго отца, распредѣляющаго между всѣми равныя льготы и требующаго отъ всѣхъ равныхъ услугъ [2]). Такимъ образомъ, не смотря на свои оговорки, Фергюсонъ возвращается все таки къ началу гражданскаго и политическаго равенства.

Въ позднѣйшемъ сочиненіи, онъ отступаетъ впрочемъ отъ этого взгляда и признаетъ за всѣми только равное право на защиту государства, которое должно обезпечить каждому пріобрѣтенное имъ достояніе. Затѣмъ открывается обширное поле для неравенства. Различіе богатства, говоритъ Фергюсонъ, можетъ вести къ раздѣленію аристократическаго элемента и демократическаго, и въ этомъ случаѣ требуется, чтобы каждый изъ нихъ имѣлъ такую долю въ правленіи, которая давала бы ему возможность защищать себя отъ притѣсненій и полагать свой запретъ на мѣры для него вредныя. Свобода не обезпечена тамъ, гдѣ исключительно

собранія должны быть обузданы, ибо нѣтъ болѣе опасной тираніи, какъ та, которая исходитъ отъ народной власти [1]).

При такихъ требованіяхъ, какой же образъ правленія представляется наиболѣе совершеннымъ? На этотъ вопросъ, говоритъ Фергюсонъ, можно отвѣчать только условно. Люди, преданные умозрѣнію, напрасно старались начертать образъ правленія, пригодный для всего человѣчества. То, что приходится одному народу, не приходится другому. Народы различаются своимъ характеромъ, своимъ общественнымъ устройствомъ, пространствомъ территоріи, на которой они живутъ; сообразно съ этимъ, должны измѣняться и политическія ихъ учрежденія [2]).

Итакъ, не смотря на то, что политика указываетъ не то, что *есть*, а то, что *должно быть*, она окончательно сводится къ фактическимъ условіямъ, въ разнообразію частныхъ отношеній. Отправившись отъ начала совершенства, Фергюсонъ остается при теоріи Монтескьё, также какъ онъ въ нравственномъ своемъ ученіи остался при системѣ доброжелательства. Въ *Опытѣ исторіи гражданскаго общества* онъ говоритъ, что послѣ Монтескьё трудно сказать что нибудь новое о человѣческихъ дѣлахъ: надобно ограничиться подробностями и замѣчаніями. Въ дополненіе къ ученію французскаго публициста объ образахъ правленія, Фергюсонъ прибавляетъ только, что въ дѣйствительности, между различными формами существуютъ незамѣтные переходы, и что даже формы, повидимому, самыя крайнія, каковы демократія и деспотизмъ, способны переходить другъ въ друга [3]). Въ *Установленіяхъ нравственной философіи* онъ приводитъ вопросъ о наилучшемъ образѣ правленія, при данныхъ обстоятельствахъ, къ четыремъ главнымъ случаямъ. 1) Народъ совершенно добродѣтельный, у котораго классы не различаются случайными признаками рожденія и богатства, живущій притомъ на небольшомъ пространствѣ, можетъ управляться самъ собою. Фергюсонъ признаетъ однако, что подобное предположеніе немыслимо, ибо совершенно добродѣтельныхъ народовъ не существуетъ на свѣтѣ. 2) Народы, у которыхъ добродѣтели перемѣшиваются съ пороками, и въ разныхъ степеняхъ существуютъ случайныя раздѣленія, могутъ быть способны къ различнымъ образамъ правленія, смотря по обстоятельствамъ: къ демократіи,

если добродѣтельные значительно преобладаютъ надъ порочными, и притомъ въ обществѣ нѣтъ рѣзкаго различія классовъ, и пространство государства не велико; къ аристократіи или къ смѣшанной республикѣ, если, при небольшой территоріи, одинъ классъ значительно преобладаетъ надъ другимъ; наконецъ, къ смѣшанной монархіи, если съ послѣднимъ признакомъ соединяется довольно обширный объемъ государства. 3) Народъ, у котораго тщеславіе и самолюбіе перевѣшиваютъ добродѣтельныя наклонности, и среди котораго установлены безчисленныя различія, безъ всякаго стремленія къ равенству, не можетъ самъ собою управляться; ему необходима монархія, источникъ чести. 4) Наконецъ, народъ совершенно порочный, безъ всякаго чувства чести и безъ наслѣдственныхъ различій, пригоденъ только къ деспотизму. Но такое предположеніе, также какъ и первое, немыслимо, ибо и совершенно порочныхъ народовъ нѣтъ на землѣ. Поэтому деспотизмъ, какъ постоянное учрежденіе, не можетъ быть оправданъ. Абсолютный деспотизмъ представляетъ высшую степень развращенія; всякое приближеніе къ нему, когда оно не вызвано необходимостью, есть захватъ власти и народное бѣдствіе [1]).

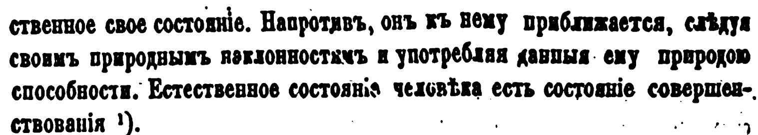
Эти мысли Фергюсона ничто иное, какъ приведеніе теоріи Монтескьё къ нѣкоторымъ опредѣленнымъ рубрикамъ, при чемъ авторъ отправляется не отъ изслѣдованія фактовъ, а отъ воображаемыхъ гипотезъ, изъ которыхъ выводится отношеніе образовъ правленія къ различному состоянію обществъ. Отсюда Фергюсонъ выводитъ, какъ общее правило, что учрежденія должны примѣняться къ обстоятельствамъ, и что тамъ, гдѣ нельзя измѣнить народный характеръ и жизненныя условія, безумно думать о перемѣнѣ образа правленія. Поэтому вездѣ, гдѣ дѣла идутъ довольно удовлетворительно, надобно опасаться перемѣнъ [2]). Замѣчаніе безъ сомнѣнія, весьма справедливое.

На этомъ однако онъ не останавливается. Начало совершенства, которое лежитъ въ основаніи его системы, приводитъ его къ понятію о прогрессивномъ ходѣ человѣчества. Самые нравы и обстоятельства измѣняются, и притомъ къ лучшему. Это движеніе можетъ быть ускорено или задержано, но оно лежитъ въ природѣ человѣка. Чтобы воспользоваться имъ, какъ слѣдуетъ, чтобы дать ему надлежащее направленіе,

и чего надобно желать. Съ этой точки зрѣнія, говоритъ Фергюсонъ, не стремясь къ невозможному совершенству, какое предполагаютъ утописты, можно однако достигнуть нѣкоторыхъ прочныхъ выводовъ. Вообще, можно сказать, что учрежденія, охраняющія человѣческія права, побуждающія гражданъ къ дѣятельности и распредѣляющія почести по заслугамъ, сохраняютъ и развиваютъ добродѣтель въ народѣ. Напротивъ, учрежденія, отнимающія права у подданныхъ и подчиняющія ихъ произволу и насилію, развиваютъ деспотизмъ и дерзость въ сильныхъ, низость и раболѣпство въ подчиненныхъ. Величайшее благо, которое можетъ доставить мудрый, состоитъ въ водвореніи справедливыхъ учрежденій [1]). Въ позднѣйшемъ сочиненіи, Фергюсонъ прямо выставляетъ смѣшанныя формы, какъ наиболѣе желательныя для всякаго народа, мудро стремящагося къ достиженію порядка и свободы [2]), что въ сущности опять ничто иное, какъ повтореніе взгляда Монтескьё.

Съ точки зрѣнія постепеннаго совершенствованія человѣчества, Фергюсонъ написалъ свой *Опытъ исторіи гражданскаго общества.* Въ этомъ сочиненіи нѣтъ ни основательныхъ и всестороннихъ изслѣдованій, ни глубокой и систематически проведенной мысли; но въ немъ разсѣяно множество мѣткихъ замѣчаній и особенно ясно раскрывается потребность нравственныхъ началъ для охраненія свободы. Поэтому оно заслуживаетъ вниманія.

Фергюсонъ совершенно отвергаетъ такъ называемое состояніе природы или первобытнаго одиночества. Въ его глазахъ, это ничто иное, какъ вымыселъ, не имѣющій основанія въ фактахъ. Природа человѣка раскрывается въ его исторіи. Въ общежитіи проявляется дѣйствіе тѣхъ способностей, которыя въ одиночествѣ остаются безъ употребленія. Самое развитіе лица опредѣляется его отношеніемъ къ цѣлому. Поэтому, предметомъ наблюденія должны быть не единицы, а общества. Здѣсь только человѣкъ вполнѣ является человѣкомъ. То, что называется искусствомъ, ничто иное, какъ сама человѣческая природа. Человѣкъ самъ создатель своихъ судебъ. Въ силу прирожденнаго ему стремленія къ совершенству, онъ постоянно хочетъ улучшать свое положеніе, и медленно, шагъ за шагомъ, подвигается впередъ. Поэтому, когда онъ развивается и съ помощью искусства улучшаетъ свою жизнь, нельзя сказать, что онъ покидаетъ есте-



ственное свое состоянiе. Напротивъ, онъ къ нему приближается, слѣдуя своимъ природнымъ наклонностямъ и употребляя данныя ему природою способности. Естественное состоянiе человѣка есть состоянiе совершенствованiя [1]).

Прилагая свой разумъ къ улучшенiю своего быта, человѣкъ не создаетъ однако ничего новаго; онъ пользуется только даннымъ природою матерiаломъ. Онъ не измѣняетъ и своего собственнаго естества, но остается такимъ же, какимъ онъ былъ первоначально. На самой первой ступени, на которой мы находимъ человѣчество, въ томъ состоянiи дикости, гдѣ неизвѣстны еще ни собственность, ни общественное подчиненiе, люди имѣютъ уже тѣ самыя наклонности и страсти, какiя встрѣчаются и у образованныхъ народовъ. Здѣсь господствуетъ уже чувство равенства, основанiе правды, начало, которое не должно забываться даже при самомъ неравномѣрномъ распредѣленiи общественныхъ преимуществъ: ибо изъ него истекаетъ независимость характера; оно дѣлаетъ человѣка равнодушнымъ къ чужимъ милостямъ; оно воздерживаетъ его отъ нарушенiя чужихъ правъ и открываетъ сердце его чувствамъ доброжелательства и великодушiя. У дикихъ народовъ, источникомъ чести служатъ не внѣшнiя отличiя, а высшiя способности, прежде всего мужество. Въ первобытныхъ обществахъ мы находимъ даже естественные зачатки будущихъ политическихъ учрежденiй: уваженiе къ совѣтамъ старииковъ представляетъ начало сената; превосходство храбрѣйшаго, за которымъ остальные слѣдуютъ на войнѣ, является зародышемъ исполнительной власти; наконецъ, въ важныхъ случаяхъ, собирается вся община, которая составляетъ неустроенное еще народное собранiе. Еслибы Ликургу снова приходилось вводить свое законодательство, онъ нашелъ бы дикiе народы приготовленными самою природою къ восприятiю его учрежденiй. Но ему предстояла бы еще весьма обширная задача: научить однихъ повелѣвать, а другихъ повиноваться; установить дисциплину; развить въ гражданахъ умѣнiе владѣть собою и воздерживать свои страсти; наконецъ, внушить имъ равнодушiе къ удовольствiямъ. Недостатокъ этихъ качествъ дѣлаетъ то, что дикiе народы не могутъ соперничать съ образованными [2]).

Изъ этого состоянiя народы выходятъ вслѣдствiе установленiя соб-

онъ естественно хочетъ обезпечить себѣ и своимъ дѣтямъ плоды своихъ трудовъ. Отсюда начало собственности, изъ которой развивается неравенство состояній, а затѣмъ и зачатки подчиненія. Таковъ бытъ варварскихъ народовъ. Наслѣдственность имущества влечетъ за собою возвышеніе однихъ родовъ надъ другими. Вмѣстѣ съ тѣмъ, развитіе личныхъ интересовъ ослабляетъ общественную связь и ведетъ къ потребности болѣе крѣпкой власти. Послѣдняя естественно сосредоточивается на лицѣ, возвышающемся надъ другими своею породою и богатствомъ; оно дѣлается постояннымъ предводителемъ племени. Таково начало монархическаго правленія. Однако различіе состояній не довольно еще значительно для установленія настоящей, законной монархіи. Начальникъ далеко еще не господинъ; онъ сдерживается дружинниками, всегда готовыми защищать себя силою. Въ варварскихъ обществахъ, сила, со всѣми своими качествами и недостатками, составляетъ господствующій элементъ. Она проявляется и во внутреннихъ распряхъ и въ безпрерывныхъ внѣшнихъ войнахъ. Варварское племя ничто иное, какъ шайка разбойниковъ, для которой грабежъ составляетъ любимое занятіе. Въ этомъ заключается однако и первый поводъ къ установленію деспотизма. При расширеніи владѣній, военачальникъ съ своею дружиною можетъ силою подчинить себѣ народъ, и тогда онъ не знаетъ предѣла своему произволу [1]).

Такимъ образомъ, у дикихъ и варварскихъ племенъ мы находимъ зачатки общественныхъ учрежденій; но у нихъ нѣтъ еще настоящей системы законовъ и организованнаго правительства. То и другое возникаетъ вслѣдствіе медленнаго развитія гражданственности. Общество въ своемъ совершенствованіи идетъ не отъ предначертаннаго плана, не по указаніямъ разума, а слѣдуя инстинктивнымъ стремленіямъ, которыя незамѣтно и постепенно измѣняютъ нравы и бытъ. Этотъ законъ приложимъ и къ образованнымъ народамъ, тѣмъ болѣе къ дикимъ, у которыхъ инстинкты имѣютъ гораздо болѣе силы. Поэтому не слѣдуетъ принимать на вѣру разсказы, приписывающіе политическія учрежденія народовъ извѣстнымъ законодателямъ. Учрежденія возникаютъ изъ состоянія и генія народа, а не изъ предположеній отдѣльныхъ лицъ [2]).

Первымъ поводомъ къ водворенію гражданскаго порядка служатъ внутреннія распри. Когда варварскій народъ, вслѣдствіе долгихъ войнъ, обез-

[1]) Hist. of Civ. Soc. Part II, Sect. 3.
[2]) Hist. of Civ. Soc. Part III, Sect. 2.



печилъ себя извнѣ и установилъ прочныя отношенія къ сосѣдямъ, вниманіе его обращается на внутреннія дѣла. Различіе интересовъ между членами общества ведетъ къ тому, что одни стараются возвыситься на счетъ другихъ. Возникаютъ партіи, и возгарается борьба между свободою и властью. Результатомъ этой борьбы является наконецъ извѣстное гражданское устройство, которое можетъ быть различно, смотря по обстоятельствамъ и по состоянію народа. Главную роль играютъ здѣсь взаимныя отношенія классовъ, на которые раздѣляется общество. Князь и его приверженцы, аристократія, духовенство, низшія состоянія, все это—различные общественные элементы, изъ которыхъ каждый имѣетъ свой особый интересъ, и каждый тянетъ на свою сторону, стараясь получить перевѣсъ надъ остальными. Изъ соединенія и раздѣленія этихъ интересовъ, изъ взаимныхъ ихъ сдѣлокъ и наконецъ, изъ преобладанія одного надъ другими возникаетъ тотъ или другой образъ правленія. Отъ этого же зависитъ и существованіе политической свободы въ государствѣ. Свобода держится противоположностью интересовъ, а не совокупнымъ ихъ стремленіемъ къ общей пользѣ. Достаточно, чтобы граждане, отдѣльными лицами или въ сословныхъ группахъ, стояли каждый за свое право, воздерживая захваты другихъ. Въ свободныхъ государствахъ, лучшіе законы вытекаютъ не изъ общаго плана, а изъ борьбы различныхъ направленій; они выражаютъ собою ту сдѣлку, которая установляется наконецъ соглашеніемъ партій [1]).

При такой противоположности стремленій, есть однако и нѣкоторыя общія цѣли, которыя должны соединять около себя всѣхъ гражданъ, ибо безъ этого общество распадется на части. Таковы защита отечества, установленіе правосудія, внутреннее благосостояніе государства. Отдѣльные народы имѣютъ и свои любимыя цѣли, которыя они преслѣдуютъ преимущественно передъ другими: есть народы воинственные, есть народы торговые. Но обыкновенно, все это—цѣли внѣшнія; побужденіемъ служитъ здѣсь тотъ или другой интересъ. Рѣдко народы полагаютъ себѣ задачи, имѣя въ виду какіе нибудь нравственные результаты и дѣйствительное усовершенствованіе человѣческой жизни; а между тѣмъ, именно отъ этого зависитъ сила государства [2]).

Фергюсонъ перебираетъ отдѣльныя цѣли политики: прежде всего, онъ обращаетъ вниманіе на мѣры, касающіяся умноженія народонаселенія и богатства. Слѣдуя Адаму Смиту, онъ замѣчаетъ, что здѣсь государственный человѣкъ долженъ главнымъ образомъ имѣть въ виду устраненіе зла. Свобода и безопасность—лучшія условія народнаго богатства; когда они существуютъ, остальное дѣлается само собою. Но отнюдь не слѣдуетъ считать матеріальныя блага главною основою народнаго счастія. Исключительное преслѣдованіе этой цѣли можетъ привести народъ къ полному развращенію и такимъ образомъ подорвать самый источникъ его могущества. Также опасна и исключительно воинственная политика. Она требуетъ сосредоточенной власти, усиливаетъ военное сословіе въ ущербъ гражданскому быту, наконецъ, расширяя границы государства, пролагаетъ путь деспотизму [1]).

Высшею цѣлью политики должно быть гражданское благоустройство, и прежде всего, установленіе правосудія, которое состоитъ въ охраненіи свободы и правъ каждаго. Свобода охраняется двоякимъ путемъ: взаимною любовью гражданъ или уздою закона. Въ первомъ случаѣ устраняются самыя побужденія къ нарушенію чужихъ правъ, во второмъ полагаются преграды захватамъ. Первый способъ имѣлся въ виду, повидимому, только въ Спартѣ. Здѣсь законы о собственности не давали простора развитію личныхъ интересовъ, которые служатъ главнымъ побужденіемъ къ неправдѣ. Все государственное устройство имѣло единственною цѣлью развитіе въ гражданахъ добродѣтели. Другіе народы извлекаютъ свободу изъ инаго источника: они довольствуются положеніемъ преградъ злоупотребленіямъ власти. Такой порядокъ остается единственнымъ прибѣжищемъ права, вездѣ гдѣ люди получили страсть къ богатству и къ почестямъ. Здѣсь равновѣсіе интересовъ становится охраною свободы, и законъ является буквально договоромъ между различными партіями и классами, на которые раздѣляется общество. Политическое устройство можетъ впрочемъ быть различное, смотря по характеру общественныхъ элементовъ. Въ чистой демократіи нѣтъ нужды въ особенныхъ сдержкахъ, ибо народъ самъ охраняетъ свои права. Но правленіе народныхъ собраній сопряжено съ значительными невыгодами. Является потребность въ сенатѣ, въ исполнительной власти; при нѣсколько значительной террито-

ложность интересовъ управляющихъ и управляемыхъ, слѣдовательно, и необходимость гарантій. Еще болѣе нужны гарантіи тамъ, гдѣ правитъ аристократія или монархъ. Справедливость законовъ въ смѣшанныхъ правленіяхъ зависитъ отъ той степени уваженія, которую можетъ пріобрѣсти себѣ каждый отдѣльный интересъ. Наилучшее устройство то, въ которомъ всѣ интересы имѣютъ участіе въ верховной власти, уравновѣшивая другъ друга. Вслѣдствіе этого Римъ и Англія, съ смѣшанными правленіями, изъ которыхъ одно склонялось къ демократіи, а другое къ монархіи, явились величайшими законодателями между народами. Не должно однако думать, что охраненіе свободы заключается единственно въ хартіяхъ, ограничивающихъ власть правителей. Права охраняются только духомъ народнымъ; каждый интересъ на столько уважается, на сколько онъ способенъ самъ постоять за себя [1].

Въ этихъ мысляхъ Фергюсона, изъ которыхъ есть много весьма вѣрныхъ, нельзя не замѣтить двоякаго направленія: съ одной стороны, онъ ищетъ огражденія свободы въ равновѣсіи интересовъ, съ другой стороны, идеаломъ представляется ему устройство совершенно другаго рода, въ которомъ личные интересы уступаютъ общественному. Первое есть развитіе точки зрѣнія Монтескьё, второе есть уже выходъ изъ частныхъ началъ къ общему. Эта противоположность выступаетъ далѣе въ еще болѣе ясной формѣ.

Коснувшись исторіи искусствъ и литературы, Фергюсонъ ставитъ вопросъ: какое вліяніе на политическіе нравы народовъ имѣютъ успѣхи гражданственности и просвѣщенія? Адамъ Смитъ указалъ на раздѣленіе труда, какъ на главную пружину промышленнаго развитія обществъ; Фергюсонъ прилагаетъ это начало и къ политической жизни. Развитіе гражданственности само собою ведетъ къ раздѣленію занятій, а вслѣдствіе того, къ усовершенствованію каждой отдѣльной отрасли. Но здѣсь это — оружіе обоюдоострое: государственная жизнь требуетъ общихъ взглядовъ и способностей, а они съуживаются при развитіи спеціальностей. Вслѣдствіе этого, съ усовершенствованіемъ механизма, исчезаетъ тотъ духъ, который его поддерживалъ. Вмѣсто государственныхъ людей и воиновъ, являются чиновники, управляющіе дѣлами изъ за конторъ; бюрократическій формализмъ замѣняетъ живое чувство общественнаго долга. Въ особенности вредно дѣйствуетъ раздѣленіе военнаго и гражданскаго попри-

---

[1]) Hist. of Civ. Soc. Part III, sect. 6.

ца. Граждане, отвыкшіе отъ оружія, теряютъ способность сами отстаивать свои права, а въ воинахъ рождается наклонность подчинить себѣ то, что они должны защищать. Если раздѣленіе механическихъ ремеслъ ведетъ къ усовершенствованію каждаго, то раздѣленіе искусствъ потребныхъ гражданину и государственному человѣку, искусствъ войны и гражданской жизни, влечетъ за собою разложеніе человѣческаго характера и паденіе тѣхъ самыхъ отраслей, которыя имѣется въ виду усовершенствовать. Черезъ это народъ лишается качествъ, всего болѣе необходимыхъ для его защиты и окончательно предается въ жертву деспотизму. [1]).

Съ другой стороны, самая безопасность, которая установляется усовершенствованными гражданскими учрежденіями, разслабляетъ народные нравы. Каждый, чувствуя себя спокойнымъ и независимымъ подъ охраною закона, предается частнымъ своимъ занятіямъ и погружается въ личные интересы, забывая объ общественномъ дѣлѣ. Грубые нравы, при всѣхъ своихъ невыгодахъ, поддерживаютъ въ людяхъ мужественный духъ, источникъ всѣхъ гражданскихъ доблестей; напротивъ, нравы образованнаго народа, устраняя злоупотребленія силы, дѣлаютъ народъ изнѣженнымъ. Въ образованныхъ обществахъ, изнѣженность возводится даже на степень главной добродѣтели гражданина; соблюденіе порядка представляется высшею цѣлью политической жизни, и граждане нерѣдко отказываются отъ защиты своихъ правъ, потому что опасаются всякаго волненія. Такимъ образомъ, учрежденія могутъ быть свободны, а народъ, ими пользующійся, можетъ сдѣлаться недостойнымъ свободы и неспособнымъ ее поддержать. Но такой общественный бытъ самъ себя подрываетъ. Общество, въ которомъ всѣ классы погружены въ свои частныя занятія, удовольствія и выгоды, безъ вниманія къ общему благу, неизбѣжно подпадаетъ подъ владычество деспота [2]).

Къ этому присоединяются причины развращенія, проистекающія отъ умноженія матеріальныхъ средствъ, отъ богатства и роскоши. Сама по себѣ, роскошь не есть зло; но она становится зломъ, когда она дѣлается главною цѣлью человѣческихъ стремленій и ставится выше духовныхъ интересовъ. Поддаваясь соблазну богатства, граждане начинаютъ цѣнить не столько достоинства и заслуги людей, сколько внѣшнія преимущества. Деньги становятся главнымъ признакомъ, по которому раз-

[1]) Hist. of Civ. Soc. Part IV, sect. 1; Part V, sect. 3, 4.
[2]) Hist. of Civ. Soc. Part. IV, Sect. 3, 4; Part. V, Sect. 3, 5.

личаются классы. Если это стремленіе къ матеріальнымъ благамъ соединяется съ любовью къ покою, съ равнодушіемъ къ общественному дѣлу, то можно сказать, что духъ народный палъ; здѣсь можно видѣть слѣды разложенія. Особенно это состояніе опасно для высшихъ классовъ: какъ скоро ихъ покидаетъ любовь къ общему дѣлу, такъ они лишаются всякаго побужденія къ серіозной дѣятельности; имъ остается только страсть къ пустымъ забавамъ. Вслѣдствіе самыхъ выгодъ своего положенія, они становятся отребьемъ того общества, котораго они нѣкогда были украшеніемъ [1]).

Такое разслабленіе народнаго духа, особенно при расширеніи территоріи, неудержимо влечетъ народъ къ деспотизму; деспотизмъ же, въ свою очередь, еще болѣе отнимаетъ у гражданъ всякую самостоятельность и всякую энергію, а потому еще быстрѣе ведетъ государство къ паденію. Даже наилучшій князь, тѣмъ самымъ, что онъ доставляетъ подданнымъ внѣшнее спокойствіе, отнимаетъ у нихъ тѣ мужественныя добродѣтели, которыя однѣ въ состояніи упрочить настоящую гражданственность. Но истощая народныя силы, деспотизмъ подрываетъ и свои собственныя основы. Обѣднѣвшій народъ по неволѣ возвращается къ прежней простотѣ жизни, а съ тѣмъ вмѣстѣ возрождается въ немъ прежнее мужество, и является возможность новаго гражданскаго развитія [2]).

Изъ всего этого ясно, заключаетъ Фергюсонъ, что народы развращаются и падаютъ вслѣдствіе пренебреженія добродѣтели, которая одна можетъ дать жизненность учрежденіямъ [3]). Это происходитъ не въ силу неизбѣжнаго закона или неизмѣнныхъ недостатковъ человѣческой природы, а по собственной нашей винѣ. Духъ народный падаетъ, когда граждане болѣе уважаютъ внѣшнія блага, нежели добродѣтель [4]). Люди, которые хотятъ быть свободными, должны всегда быть готовы стоять за свои права и сами нести всѣ тяжести управленія, жертвуя общему дѣлу своимъ спокойствіемъ и личными наслажденіями. Свобода вытекаетъ не изъ тѣхъ или другихъ учрежденій, а изъ твердой рѣшимости свободныхъ людей, которые не только воздвигаютъ границы произволу, но и сами постоянно стоятъ на стражѣ, охраняя установленные ими законы отъ нарушенія со стороны власти [5]).

[1]) Hist. of. Civ. Soc. Part. VI, Sect. 2—4.
[2]) Тамъ же, Sect. 5, 6.
[3]) Тамъ же, Sec. 6.
[4]) Тамъ же, Part. V. Sect. 4.
[5]) Тамъ же, Part VI, Sect. 5.

Итакъ, въ результатѣ выходитъ, что для водворенія и охраненія свободы недостаточно одного равновѣсія интересовъ: нужны нравственныя силы; нуженъ — общій духъ, охраняющій установленный порядокъ; нужна, наконецъ, готовность приносить въ жертву личные интересы общественнымъ. Этими выводами Фергюсонъ возвышается уже надъ точкою зрѣнія Монтескьё: индивидуальное начало подчиняется у него началу общественному, и отношенія частныхъ элементовъ замѣняются господствомъ общаго духа. Но у него нѣтъ еще послѣдовательнаго проведенія этихъ взглядовъ; въ собственномъ сознаніи, онъ стоитъ еще на одинакой почвѣ съ своими предшественниками. Отсюда множество встрѣчающихся у него противорѣчій. Мы увидимъ далѣе, что къ тѣмъ же выводамъ, иными путями, пришли другіе мыслители XVIII-го вѣка.

Фергюсонъ былъ послѣднимъ философомъ шотландской школы, который держался еще пути, проложеннаго Гучесономъ. Дальнѣйшее развитіе шотландской философіи шло уже въ иномъ направленіи. Скептицизмъ Юма, о которомъ будетъ рѣчь ниже, породилъ реакцію противъ теоріи Локка. Но эти позднѣйшія ученія не касаются нашего предмета.

4. ГЕЛЬВЕЦІЙ И ГОЛЬБАХЪ.

Между тѣмъ какъ шотландская школа развивала нравственную сторону ученія Локка, основанную на внутреннемъ чувствѣ, французскіе философы, отправляясь одностороннимъ образомъ отъ внѣшняго чувства, скоро дошли то чистаго матеріализма и поставили въ основаніе всѣхъ нравственныхъ и гражданскихъ отношеній одинъ личный интересъ. Это былъ индивидуализмъ, доведенный до крайнихъ своихъ послѣдствій. И здѣсь однако, немногіе имѣли смѣлость идти въ этомъ направленіи до конца. Мыслители XVIII-го вѣка не знали еще того циническаго равнодушія къ нравственнымъ требованіямъ человѣка, которое проявляется иногда въ наше время, подъ вліяніемъ одностороннаго реализма. Они не отвергали совершенно нравственныхъ началъ, но старались доказать, что они могутъ быть выведены изъ матеріалистическихъ посылокъ. Конечно, это можно было сдѣлать только въ ущербъ логикѣ; но зато, съ другой стороны, самая эта непослѣдовательность давала философіи XVIII-го вѣка возможность сильнѣе дѣйствовать на умы. Вопросъ о свободѣ не связывался съ отрицаніемъ того, что даетъ цѣну самой свободѣ. Поэтому матеріализмомъ, не смотря на всю его несостоятельность, могли увлекаться даже истинные друзья человѣчества.

Однимъ изъ первыхъ писателей, выступившихъ въ этомъ направленіи, былъ Гельвецій. Въ сочиненіи: *Объ Умѣ* (De l'Esprit), изданномъ въ 1758-мъ году, онъ высказалъ прямо и открыто, что вся человѣческая дѣятельность имѣетъ источникомъ эгоизмъ. Эта книга возбудила, разумѣется, громкіе протесты. Въ послѣдствіи Гельвецій, въ посмертномъ сочиненіи: *О Человѣкѣ* (De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. Londres 1773.) старался доказать согласіе этого начала съ требованіями нравственности и общественной пользы. Но это повело лишь къ тому, что внутренняя несообразность системы сдѣлалась еще очевиднѣе.

Гельвецій объявляетъ себя послѣдователемъ Локка; но о внутреннемъ чувствѣ у него нѣтъ и рѣчи. Также, какъ предшественникъ его Кондильякъ, главный основатель этой отрасли сенсуализма, онъ производитъ все человѣческое познаніе отъ однихъ внѣшнихъ чувствъ. И память и самое сужденіе являются у него только повтореніемъ физическаго ощущенія. По теоріи Локка, всѣ дѣйствія нашего ума ограничиваются усмотрѣніемъ сходства и различія предметовъ, а это именно то, что даётся намъ первоначально внѣшнимъ чувствомъ и что потомъ повторяется внутри насъ. Даже когда мы судимъ объ отвлеченныхъ понятіяхъ, мы въ сущности сравниваемъ только свойства и отношенія внѣшнихъ предметовъ; ибо сами по себѣ, отвлеченныя понятія не имѣютъ никакого значенія: это не болѣе, какъ знаки, съ помощью которыхъ мы обращаемъ наше вниманіе на тѣ или другія стороны физическихъ явленій. Поэтому и тутъ, мы можемъ опредѣлить сходство и различіе признаковъ единственно на основаніи того, что мы ощущали прежде, посредствомъ внѣшняго чувства. Слѣдовательно, сужденіе, въ сущности, ничто иное, какъ выраженіе двухъ ощущеній, настоящихъ или сохраненныхъ въ памяти. Такимъ образомъ, все человѣческое познаніе приводится къ внѣшнему впечатлѣнію [1]).

Противъ этого представляется естественное возраженіе, что животныя, одаренныя такими же физическими чувствами, какъ и человѣкъ, далеко уступаютъ ему въ умственныхъ способностяхъ. Гельвецій объясняетъ это различіемъ тѣлеснаго строенія. Если обезьяны, говоритъ онъ, не такъ развиты, какъ люди, то это происходитъ оттого, что немногія изъ нихъ силою равняются человѣку; что онѣ питаются одними

---

[1]) De l'Esprit, Disc. I, ch. 1; De l'Homme, Sect. II, ch. 4, 5.

плодами, слѣдовательно, имѣютъ менѣе нуждъ, а потому менѣе изобрѣтательности; что жизнь ихъ короче; что общества ихъ бѣгутъ отъ дикихъ звѣрей и людей; что, наконецъ, онѣ, какъ дѣти, находятся въ безпрерывномъ движеніи, а потому не испытываютъ скуки, которая составляетъ главную пружину человѣческаго совершенствованія. Оттого у нихъ физическія чувства и память остаются безплодными способностями [1]).

Можно возразить далѣе, что и между людьми, по этой системѣ, превосходство должно бы быть на сторонѣ тѣхъ, у кого болѣе совершенны внѣшнія чувства. Но Гельвецій утверждаетъ, что по природѣ, внѣшнія чувства у всѣхъ людей почти одинаковы, ибо, при одной и той же постановкѣ предметовъ, всѣ одинаково чувствуютъ ихъ сходство и различіе. Каждый имѣетъ на столько способностей, на сколько нужно, чтобы понять высшія истины и достигнуть полнѣйшаго развитія. Вся разница между людьми заключается въ томъ, что одни обращаютъ вниманіе на такія вещи, которыя ускользаютъ отъ вниманія другихъ, а это въ свою очередь зависитъ не отъ внутренняго строенія человѣка, а отъ внѣшнихъ обстоятельствъ, отъ случая и воспитанія. Гельвецій приписываетъ случаю всѣ открытія генія. Воспитанію же онъ даетъ такое значеніе, что по его мнѣнію, законодатель можетъ сообщить людямъ какіе угодно нравы и понятія. Все дѣло въ томъ, чтобы соединить съ извѣстными дѣйствіями извѣстныя побужденія. Человѣкъ является такимъ образомъ чистою доскою, страдательнымъ существомъ, изъ котораго случай, обстоятельства и чужая воля могутъ дѣлать то или другое [2]). Внутренняя свобода человѣка, разумѣется, отрицается. Слѣдуя Локку, Гельвецій признаетъ одну свободу внѣшнюю, то есть, независимость отъ внѣшняго принужденія. Говорить же о свободѣ воли, то есть, о свободѣ что нибудь хотѣть или не хотѣть, по его мнѣнію, совершенная безсмыслица. Это значитъ утверждать, что можно что-нибудь хотѣть безъ мотивовъ, или что можетъ быть дѣйствіе безъ причины [3]).

Главнымъ побужденіемъ воли, источникомъ всей дѣятельности человѣка, даже самого познанія черезъ возбужденіе вниманія, является опять физическое чувство. Человѣкъ ищетъ удовольствія и избѣгаетъ страданія;

---

[1]) De l'Espr. Disc. I, ch. 1, not. a.
[2]) Тамъ же, Disc. 3, ch. 1—4.
[3]) Тамъ же, Disc. I, ch. 4.

въ этомъ состоитъ его личный интересъ и къ этому все приводится. Другаго побужденія, кромѣ любви къ себѣ и стремленія къ счастію у него нѣтъ и быть не можетъ. Гельвецій отвергаетъ нравственное чувство, признаваемое англійскими философами. По его мнѣнію, это одинъ изъ тѣхъ метафизическихъ предметовъ, о которыхъ никогда не слѣдуетъ упоминать въ философскомъ сочиненіи. „Я могу, говоритъ онъ, составить себѣ понятіе о своихъ пяти чувствахъ и объ ихъ органахъ, но признаюсь, я имѣю такое же понятіе о нравственномъ чувствѣ, какъ о нравственномъ слонѣ или замкѣ" [1]). Въ подтвержденіе своихъ взглядовъ, Гельвецій постоянно ссылается на опытъ, который, какъ онъ говоритъ, одинъ можетъ служить основаніемъ нравственности, также какъ и физики. Но у него, какъ вообще у философовъ XVIII-го столѣтія, опытъ состоитъ не въ безпристрастномъ и всестороннемъ наблюденіи фактовъ, а въ произвольномъ подведеніи ихъ подъ одностороннюю теорію. Нѣтъ, конечно, ничего легче, какъ привести множество случаевъ, гдѣ люди дѣйствуютъ подъ вліяніемъ личнаго интереса; вопросъ состоитъ въ томъ: *всегда* ли это такъ, или люди движутся иногда и безкорыстными побужденіями? Держась своей системы, Гельвецій, не обинуясь, объясняетъ все изъ эгоизма. Такъ напримѣръ, онъ признаетъ, что есть немногіе люди, которые въ своихъ поступкахъ руководятся любовью къ истинѣ и къ добру; онъ высоко ставитъ этихъ людей, но источникомъ этого чувства онъ считаетъ *просвѣщенную гордость* [2]). Гордость же, по его понятіямъ, есть искусственная страсть, подъ которою скрывается желаніе общественнаго уваженія, а послѣднее, въ свою очередь, становится цѣлью для людей единственно въ виду тѣхъ выгодъ, которыя они получаютъ отъ общества [3]). Инаго мотива быть не можетъ, ибо человѣку также невозможно любить добро для добра, какъ и зло для зла [4]).

Развивая послѣдовательно свой взглядъ, Гельвецій самый личный интересъ приводитъ къ единому источнику, къ чувственнымъ наслажденіямъ, которыя, по его мнѣнію, одни суть дѣйствительныя наслажденія. Все остальное желательно только въ виду этого. Такъ, люди стремятся къ почестямъ и славѣ единственно въ надеждѣ обрѣсти этимъ путемъ

---

[1]) De l'Homme, Sect. V, ch. 3.
[2]) De l'Espr. Disc. II, ch. 3, 5.
[3]) Тамъ же, Disc. III, ch. 13.
[4]) Тамъ же, Disc. II, ch. V.

физическія удовольствія, вслѣдствіе чего честолюбіе исчезаетъ тамъ, гдѣ оно не достаточно награждено [1]). Самую дружбу Гельвецій объясняетъ тѣми матеріальными благами, которыя можно получить отъ друзей [2]). Такимъ образомъ, физическое чувство становится источникомъ всѣхъ страстей и всей дѣятельности человѣка. Непонятно только, почему Гельвецій восторгается людьми, „для которыхъ уваженіе—все, а жизнь ничего не значитъ", и „которые, какъ Сократъ, скорѣе подвергаются смерти, нежели прибѣгнуть къ постыднымъ мольбамъ о сохраненіи жизни" [3]). Это одна изъ тѣхъ несообразностей, въ которыя невольно впадаютъ люди, увлекающіеся односторонними началами.

Внутреннее противорѣчіе этой системы открывается всего яснѣе изъ ученія Гельвеція о добродѣтели. По его теоріи, единственное мѣрило, какъ честности, такъ и ума есть приносимая польза. Мы считаемъ честнымъ и умнымъ человѣкомъ того, отъ кого мы получаемъ выгоду. Это начало прилагается, какъ къ отдѣльнымъ лицамъ, такъ и къ кружкамъ и наконецъ, къ цѣлымъ народамъ. Честностью, справедливостью, добродѣтелью общество называетъ то, что приноситъ ему пользу. Такимъ образомъ, добродѣтель ничто иное, какъ желаніе общаго блага, и наоборотъ, порокъ есть то, что вредитъ обществу. На этомъ основаніи, Гельвецій дѣлаетъ общественную пользу мѣриломъ всѣхъ человѣческихъ поступковъ. Вся задача законодательства заключается въ томъ, чтобы заставить гражданъ дѣйствовать сообразно съ этимъ началомъ, которому, говоритъ Гельвецій, „надобно приносить въ жертву всѣ свои чувства, даже чувство человѣколюбія" [4]).

Не трудно видѣть, что вся эта теорія основана на смѣшеніи личнаго начала съ общественнымъ. Въ основаніе полагается первое, а выводы дѣлаются изъ послѣдняго. Между тѣмъ, самъ Гельвецій сознается, что частная добродѣтель, принося пользу небольшому количеству людей, мало цѣнится обществомъ, которое, напротивъ, высоко ставитъ таланты, хотя и соединенные съ пороками, ибо таланты приносятъ ему огромныя выгоды [5]). Отсюда, казалось бы, слѣдовало вывести, что польза и добродѣтель—двѣ разныя вещи, но Гельвецій весьма далекъ отъ подобнаго за-

1) De l'Espr. Disc. III, ch. 11.
2) Тамъ же, ch. 14.
3) Тамъ же, ch. 16.
4) Тамъ же, Disc. II, ch. 6.
5) Тамъ же.

ключенія. Всего менѣе понятно, почему человѣкъ долженъ сообразовать свои дѣйствія съ общественною пользою, и даже жертвовать ей всѣми своими чувствами, тогда какъ личное удовольствіе всегда составляетъ единственную цѣль его дѣйствій. Еслибы даже Гельвецій доказалъ, чего онъ не сдѣлалъ, что личная польза всегда связана съ общею, то и въ этомъ случаѣ первая, какъ коренное начало, должна быть мѣриломъ послѣдней, а никакъ не наоборотъ. „Надобно сказать, къ стыду нашего вѣка, говоритъ Гельвецій, что сановникъ почти всегда несправедливостямъ обязанъ названіями добраго друга, добраго родственника и добродѣтельнаго человѣка, которыя даетъ ему общество“[1]). Почему же къ стыду, если люди въ своихъ сужденіяхъ всегда руководятся личнымъ интересомъ? Приступая къ своему изслѣдованію, Гельвецій объявляетъ, что онъ хочетъ основать опытную нравственность, отвергая всякія метафизическія теоріи, а между тѣмъ, незамѣтно для него самого, метафизическая теорія безпрерывно вторгается въ его сужденія. Отсюда происходитъ требованіе, чтобы человѣкъ соображалъ всѣ свои дѣйствія съ общественною пользою, требованіе, которое идетъ совершенно наперекоръ положеннымъ имъ началамъ и заимствовано изъ совсѣмъ другой области воззрѣній.

Съ помощью этого скачка, Гельвецію легко приложить свои начала къ общественной жизни и къ государственному устройству. Вся политическая мудрость, въ его глазахъ, заключается въ умѣніи направлять человѣческія страсти къ общественной пользѣ. Сами по себѣ, страсти не должны считаться зломъ. Напротивъ, онѣ составляютъ единственную пружину человѣческой дѣятельности. Безстрастіе, говоритъ Гельвецій, порождаетъ тупость; страстный человѣкъ всегда выше другихъ. Сильнымъ страстямъ человѣчество обязано всѣми великими дѣлами. Поэтому законодатель долженъ не воздерживать, а возбуждать ихъ, наблюдая только, чтобы онѣ были направлены къ общей выгодѣ [2]).

Въ этомъ отношеніи, Гельвецій приписываетъ законодателю всемогущее вліяніе на общество. Поэтому вопросы о государственномъ устройствѣ имѣютъ для него первенствующее значеніе. Различіе народовъ, говоритъ онъ, проистекаетъ не отъ природныхъ свойствъ, не отъ физическихъ условій, а прежде всего отъ образовъ правленія. Геній правитель-

[1]) De l'Espr. Disc. II, ch. 5.
[2]) Тамъ же, Disc. III, ch. 5 и слѣд.

ства образуетъ геній народа [1]). Въ доказательство этого положенія, онъ противопоставляетъ деспотическое правленіе свободному и указываетъ на совершенно различное дѣйствіе, которое имѣютъ то и другое на нравы и на характеръ подчиненныхъ имъ народовъ.

По мнѣнію Гельвеція, всякій человѣкъ желаетъ быть деспотомъ, ибо это лучшее средство заставить другихъ служить своимъ удовольствіямъ. Въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи, *О Человѣкѣ*, онъ утверждаетъ даже, что во всякомъ образѣ правленія стремленіе къ власти составляетъ единственное побужденіе людей, мысль, которую мы видѣли уже у Гоббеса, и которую въ послѣдствіи усвоилъ себѣ Филанджіери. Гельвецій осуждаетъ Монтескьё за то, что онъ различнымъ политическимъ формамъ приписывалъ различныя движущія начала. Источникъ дѣятельности вездѣ одинъ—человѣческая страсть, то есть, желаніе власти, какъ средства для полученія удовольствія. Разнообразіе является только въ приложеніи, и тутъ различные образы правленія дѣйствуютъ совершенно различно на человѣческую душу. Въ неограниченной монархіи, стремленіе къ власти развиваетъ въ подданныхъ желаніе угодить волѣ деспота; слѣдовательно, здѣсь побужденіемъ служитъ не общее благо, а личная выгода. Тоже имѣетъ мѣсто и въ аристократіи, гдѣ владычествующее сословіе является деспотомъ. Поэтому и здѣсь развитіе добродѣтели невозможно. Напротивъ, такъ гдѣ власть принадлежитъ всему народу, естественно имѣется въ виду польза всѣхъ; тутъ всякій гражданинъ старается угодить народу, служа общимъ цѣлямъ. Такимъ образомъ въ демократіи личное благо тѣснѣйшимъ образомъ связывается съ общимъ интересомъ, а это и составляетъ единственное побужденіе къ добродѣтели [2]). Но деспотизмъ влечетъ за собою и свое наказаніе; онъ пагубенъ не только для подчиненнаго ему народа, но и для самого деспота. Послѣдній подвергается постоянной опасности, какъ со стороны притѣсняемыхъ, такъ и со стороны войска, на которое онъ принужденъ опираться. Уничтожая страсти, искореняя въ народѣ всякое побужденіе къ добродѣтели, произвольная власть губитъ наконецъ самое государство, которое не въ состояніи противостоять натиску болѣе сильныхъ и свободныхъ сосѣдей. Поэтому деспотическія державы быстро падаютъ, тогда какъ государства, въ

[1]) De l'Espr. Disc. III, ch. 16, 27—30.
[2]) De l'Homme, Sect. IV, ch. 11.

которыхъ каждый гражданинъ связываетъ свой личный интересъ съ общественнымъ, достигаютъ высшей степени могущества и славы [1]).

Для развитія добродѣтели мало однако одной свободы; необходимо, кромѣ того, чтобы государство было бѣдно. Въ богатыхъ странахъ опять таки личные интересы слишкомъ преобладаютъ надъ общественными. Тутъ слишкомъ много потребностей и соблазновъ; люди легко удовлетворяютъ своимъ прихотямъ инымъ путемъ, нежели общественными заслугами. Напротивъ, въ бѣдныхъ республикахъ царствуетъ добродѣтель, довольствующаяся немногимъ. Тамъ всѣ граждане стремятся служить обществу, чтобы пріобрѣсти почести, которыя однѣ могутъ доставить излишекъ, какъ награду за гражданскую доблесть. Поэтому богатыя государства естественно подвергаются деспотизму, тогда какъ въ бѣдныхъ сохраняется свобода [2]).

Въ сочиненіи *О Человѣкѣ*, Гельвецій подробнѣе развиваетъ эту мысль, стараясь доказать, что истинное счастіе заключается въ умѣренности желаній. Съ этою цѣлью онъ различаетъ удовольствія чувственныя (plaisirs des sens) и удовольствія предвидѣнія (plaisirs de prévoyance), которыя заключаются въ мысли о будущихъ наслажденіяхъ и въ пріобрѣтеніи средствъ для ихъ достиженія. Первыя сильнѣе, но не продолжительны; вторыя же доставляютъ человѣку гораздо болѣе постоянное счастіе. Чувственныя удовольствія одинаки у богатыхъ и у бѣдныхъ, ибо наслажденіе заключается здѣсь въ удовлетвореніи физическихъ потребностей, которыя у всѣхъ людей почти одинаки. Удовольствія же предвидѣнія гораздо сильнѣе у бѣдныхъ, которые работаютъ въ то время, какъ они не удовлетворяютъ своимъ нуждамъ, между тѣмъ какъ богатый испытываетъ въ эти промежутки самое невыносимое чувство — скуку [3]). Отсюда ясно, что умѣренное состояніе совершенно достаточно для человѣческаго счастія, а это можетъ доставить гражданамъ хорошее законодательство, установивъ болѣе правильное распредѣленіе имущества, и обезпечивъ каждому извѣстную собственность. Этимъ достигается высшая цѣль гражданскихъ законовъ, — уравнительное распредѣленіе счастія между людьми [4]).

---

1) De l'Espr. Disc. III, ch. 17 и слѣд.
2) Тамъ же, ch. 22, 24.
3) De l'Homme, Sect. VIII, ch. 1, 2.
4) Тамъ же, ch. 3—5.

Очевидно, что Гельвецій отрекается здѣсь отъ мыслей, высказанныхъ въ сочиненіи *Объ Умѣ*, гдѣ онъ утверждалъ, что единственныя истинныя удовольствія и страданія—физическія, а удовольствія надежды составляютъ только средства къ достиженію первыхъ, а потому вполнѣ отъ нихъ зависятъ [1]). Онъ отступился и отъ первоначальнаго положенія, что сила страстей составляетъ главное условіе человѣческой дѣятельности. Къ этому привело его логическое развитіе собственныхъ его началъ. Въ самомъ дѣлѣ, тамъ гдѣ каждый стремится къ личному наслажденію, не обращая вниманія на другихъ, тамъ во всей своей рѣзкости является противоположность богатыхъ и бѣдныхъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ установляется крайне неравномѣрное распредѣленіе физическихъ благъ между людьми. Доставить счастіе всѣмъ возможно только умѣряя удовольствія однихъ въ пользу другихъ. Но тогда нельзя уже выставлять стремленіе къ наибольшему количеству физическихъ наслажденій, какъ единственную пружину человѣческой дѣятельности. Необходимо проповѣдывать умѣренность, а это противорѣчитъ первоначальной точкѣ отправленія. Мы видимъ здѣсь діалектическій процессъ, обличающій внутреннюю несостоятельность самаго начала: послѣдовательно развиваясь, оно наконецъ само себя отрицаетъ.

Съ этой точки зрѣнія, Гельвецій смотритъ на умноженіе богатства, какъ на главную причину водворенія деспотизма; отсюда онъ выводитъ и общій законъ историческаго развитія человѣчества. У первобытныхъ народовъ, у которыхъ мало потребностей, законы немногочисленны и всегда справедливы, ибо они установляются съ общаго согласія и ограничиваются тѣмъ, что полезно для всѣхъ. Предводители выбираются здѣсь только для войны и имѣютъ мало власти. Съ теченіемъ времени, вслѣдствіе прирожденнаго человѣку честолюбія, эти начальники стараются однако захватить силу въ свои руки, подчинивъ себѣ остальныхъ. Но пока народъ немногочисленъ и бѣденъ, пока всякій въ немъ носитъ оружіе, самовластію трудно водвориться. Совсѣмъ другое, когда народонаселеніе умножается и развивается въ немъ богатство. Тогда, вмѣсто всеобщаго ополченія, защита государства ввѣряется наемному войску, которое, будучи подчинено начальнику, становится орудіемъ для порабощенія гражданъ. Этимъ способомъ водворяется деспотизмъ.

---

1) De l'Esp. Disc. III, ch. 14.

Естественное размноженіе народонаселенія ведетъ къ этому и другими путями. Одно земледѣліе становится недостаточнымъ для пропитанія всѣхъ; возникаютъ фабрики и ремесла; люди стекаются въ большіе города, которые дѣлаются центрами богатства и общественной жизни. Съ другой стороны, въ противоположность богатымъ, является многочисленный классъ бѣдныхъ, который по необходимости долженъ быть сдержанъ строгими законами отъ посягательства на чужую собственность. Наконецъ, съ умноженіемъ населенія, народъ перестаетъ самъ непосредственно завѣдывать общественными дѣлами и возлагаетъ правленіе на представителей, собирающихся въ столицѣ. При разрозненности интересовъ между высшими и низшими классами, выборнымъ людямъ легко отдѣлить свои собственныя выгоды отъ пользы народной и такимъ образомъ, мало по малу, пріобрѣсти неограниченную власть. Это опять начало деспотизма, который служитъ признакомъ старости народовъ, тогда какъ свободное правленіе обозначаетъ юность и періодъ цвѣтущаго состоянія обществъ. Съ водвореніемъ же деспотизма, народы болѣе и болѣе склоняются къ упадку. Деспотъ старается извлечь все что можетъ изъ края, чтобы обогатить себя и своихъ приверженцевъ. Вслѣдствіе этого, противоположность богатыхъ и бѣдныхъ становится еще разительнѣе. Народъ слабѣетъ, не принимая участія въ общественныхъ дѣлахъ, и нужно только столкновеніе съ горстью свободныхъ людей, чтобы деспотическое государство рушилось окончательно. Таковъ естественный ходъ человѣчества [1]).

Гельвецій не считаетъ однако невозможнымъ установить такое законодательство, которое предупредило бы этотъ печальный исходъ. Если законы сообразны съ общею пользою и оберегаются самимъ народомъ, они могутъ доставить прочность учрежденіямъ, ибо огромное большинство гражданъ имѣетъ интересъ въ ихъ сохраненіи. Опасности же, угрожающія либо отъ внѣшнихъ враговъ, либо отъ излишняго увеличенія народонаселенія могутъ быть устранены учрежденіемъ союза мелкихъ республикъ. Такъ напримѣръ, говоритъ Гельвецій, можно бы государство, какъ Франція, раздѣлить на тридцать республикъ съ одинакою почти территоріею. Онѣ должны составлять одинъ союзъ какъ противъ внѣшнихъ враговъ, такъ и противъ честолюбія отдѣльныхъ членовъ. У всѣхъ должны быть одинакіе законы, состоящіе подъ охраною всѣхъ,

---

[1]) De l'Homme, Sect. VI, ch. 6—9.

такъ чтобы онѣ взаимно обезпечивали другъ другу свободу. Каждая должна имѣть свою внутреннюю полицію и своихъ выборныхъ сановниковъ; верховный же совѣтъ союза долженъ быть составленъ изъ четырехъ депутатовъ отъ каждой республики. Этотъ совѣтъ будетъ вѣдать дѣла войны и общей политики; онъ же будетъ наблюдать, чтобы законы отдѣльныхъ государствъ измѣнялись не иначе, какъ съ согласія всѣхъ. Если притомъ эти законы имѣютъ въ виду доставить всѣмъ гражданамъ возможно большее счастіе, то можно ли, говоритъ Гельвецій, сомнѣваться въ томъ, что соединенныя такимъ образомъ республики, обезпеченныя отъ внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ, будутъ наслаждаться неизмѣннымъ благоденствіемъ [1])?

Чтобы достигнуть этого результата, нужно только, по мнѣнію Гельвеція, внушить людямъ истинныя понятія о нравственности, приведя всѣ ея предписанія къ единому началу общественной пользы, и убѣдивъ людей, что почти всегда личный интересъ заключается въ томъ, чтобы пожертвовать частными и временными выгодами народному благу и тѣмъ заслужить почетное названіе добродѣтельнаго мужа. Какъ скоро общественная польза перестаетъ быть высшимъ закономъ и первою обязанностью гражданина, такъ нѣтъ болѣе нравственности и нѣтъ науки добра и зла [2]). Если до сихъ поръ, продолжаетъ Гельвецій, люди въ этомъ не убѣдились, если они нравственныя аксіомы не признаютъ за столь же непреложныя истины, какъ аксіомы геометрическія, то единственная тому причина заключается въ личномъ интересѣ, который заставляетъ ихъ отвергать самыя очевидныя положенія. Личный интересъ побуждаетъ людей уважать въ себѣ то, что они ненавидятъ въ другихъ; интересъ доставляетъ почетъ даже злодѣямъ; интересъ возводитъ людей въ святые; интересъ убѣждаетъ вельможъ, что они другой породы, нежели остальные люди; интересъ заставляетъ хвалить самые пороки покровителей; по внушенію интереса, мы ежедневно отрицаемъ правило: не дѣлай другимъ того, что ты не хочешь, чтобы они тебѣ дѣлали. Интересъ владыки даетъ направленіе самому общественному мнѣнію, гораздо болѣе, нежели истина. Наконецъ, интересы духовенства побуждаютъ его держать народы въ невѣжествѣ и внушать имъ самыя превратныя понятія о нравственности [3]). Въ настоящее время, поборникъ обще-

[1]) De l'Homme, Sect. IX, ch. 2, 4.
[2]) Тамъ же, ch. 2.
[3]) Тамъ же, ch. 15 и слѣд.

ственнаго блага становится мученикомъ открытыхъ имъ истинъ. Знаменитый человѣкъ всегда покупаетъ будущую славу настоящими страданіями. Но для благородныхъ душъ истина есть божество [1]). Какъ гражданинъ, всякій человѣкъ обязанъ всѣми силами содѣйствовать общественному благу, а потому говорить людямъ истину, если онъ ее знаетъ [2]). Когда нибудь она безъ сомнѣнія восторжествуетъ, ибо зачѣмъ отчаяваться въ будущемъ счастіи человѣчества? Если въ зарождающихся обществахъ являются иногда мудрые законодатели, то можно предполагать, хотя это случается гораздо рѣже, что и въ зрѣломъ обществѣ явится мужъ, который задумаетъ оставить свое имя потомству, съ названіемъ друга человѣчества, и всѣдствіе того, заботясь болѣе о добротѣ законовъ и о счастіи народа, нежели объ увеличеніи своей власти, захочетъ сотворить счастливыхъ, а не рабовъ. Такой мужъ, безъ сомнѣнія, усмотритъ истинныя начала нравственности и положитъ ихъ въ основаніе законовъ, долженствующихъ осчастливить человѣческій родъ [3]).

Спрашивается: куда же дѣвалось стремленіе къ власти, которое составляетъ единственное побужденіе человѣческой дѣятельности? И какое физическое удовольствіе имѣетъ въ виду великій мужъ, покупающій будущую славу настоящими страданіями? Въ результатѣ оказывается, что истинное мѣрило нравственности есть общее благо, а личный интересъ является величайшимъ ея врагомъ. Гельвецій хотѣлъ доказать, что положенныя имъ начала ведутъ къ счастію человѣческаго рода; но онъ явно доказалъ только несостоятельность этихъ началъ. У него конецъ не вяжется съ исходною точкою. Изъ стремленія къ матеріальному наслажденію никакъ нельзя вывести стремленія пожертвовать этимъ наслажденіемъ на пользу другихъ. Мудрое законодательство, связывающее личный интересъ съ общественнымъ, посредствомъ наградъ и наказаній, представляется въ этой системѣ только какъ искусственная мѣра, которая идетъ наперекоръ человѣческой природѣ, и сама требуетъ отъ правителя отреченія отъ личнаго интереса во имя общественнаго. При такихъ условіяхъ, задача становится неразрѣшимою.

Съ бóльшимъ искусствомъ и съ бóльшею послѣдовательностью развиваются тѣ же начала у Гольбаха, главнаго представителя матеріалистическихъ воззрѣній XVIII-го вѣка. Противорѣчіе между исходною точ-

---

[1]) De l'Homme. Sect. IX, ch. 5.
[2]) Тамъ же, ch. 11.
[3]) Тамъ же, Sect. VIII. ch. 26.

кою и выводами не выступаетъ у него такъ ярко, какъ у Гельвеція. Съ помощью постояннаго подставленія нравственныхъ требованій подъ эгоистическія начала, онъ выводитъ систему, основанную на всеобщей справедливости. Можно сказать, что теорія эгоизма достигла у него возможнаго совершенства. Но несостоятельность началъ остается та же.

Гольбахъ былъ впрочемъ не столько самобытнымъ мыслителемъ, сколько органомъ собиравшагося у него кружка философовъ, которыхъ воззрѣнія онъ проводилъ въ популярныхъ сочиненіяхъ по разнымъ отраслямъ науки. Его знаменитая *Система Природы* была какъ бы кодексомъ матеріализма XVIII-го вѣка. Приложеніе этихъ началъ къ нравственности онъ изложилъ въ сочиненіи подъ заглавіемъ: *Всеобщая Нравственность* (La Morale universelle); политическое же его ученіе содержится въ двухъ трактатахъ: въ *Естественной Политикѣ* (Politique naturelle, 1773) и въ *Общественной Системѣ* (Système social, 1773). Послѣднія касаются собственно нашего предмета, но прежде нежели мы займемся ихъ разборомъ мы должны бросить взглядъ на общія начала матеріалистической школы, изъ которыхъ объясняются и ея нравственныя и политическія теоріи.

Матеріализмъ XVIII-го вѣка былъ прямымъ произведеніемъ сенсуализма. По ученію французскихъ послѣдователей Локка, единственный источникъ познанія есть опытъ, пріобрѣтаемый черезъ внѣшнія чувства. Но послѣднія раскрываютъ намъ одни только матеріальныя явленія. Естественно было сдѣлать еще шагъ и признать матеріальный міръ за единственный дѣйствительно существующій, отвергнувъ все остальное, какъ плодъ человѣческаго воображенія [1]). Гольбахъ, такъ же какъ Гельвецій, не признаетъ ни религіи, ни метафизики, ни даже непосредственнаго нравственнаго чувства, на которомъ шотландскіе философы думали основать свою систему. По его ученію, нравственныя понятія, какъ и всѣ остальныя, даются намъ опытомъ: человѣкъ составляетъ себѣ понятія о добрѣ и злѣ, испытавши на дѣлѣ, каковы послѣдствія тѣхъ или другихъ дѣйствій [2]). Внутренній опытъ сводится

---

[1]) Syst. de la Nat. Lond. 1781, 1-ère part. ch. X, p. 142.

[2]) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. I, p. 4: «c'est donc à la physique et l'expérience que l'homme doit recourir dans toutes ses recherches: ce sont elles qu'il doit consulter dans sa religion, dans sa morale, dans sa législation, dans son gouvernement politique, dans les sciences et dans les arts, dans ses plaisirs, dans ses peines.... C'est par nos sens que nous sommes liés à la nature universelle:

такимъ образомъ къ внѣшнему. Однако и здѣсь, какъ у всей этой школы, въ основаніе ученія полагается отнюдь не дѣйствительное, всестороннее наблюденіе явленій, а умозрительная теорія, идущая далеко за предѣлы фактическаго изслѣдованія. Чтобы построить систему, недостаточно однихъ фактовъ; нужно объяснить ихъ, связать ихъ въ одно цѣлое, а это невозможно безъ раціональныхъ началъ. Поэтому, отвергнувъ метафизику, матеріалисты строятъ метафизику своего рода. Отъ физическихъ явленій, подлежащихъ чувству, они, по самому свойству задачи, принуждены возвыситься къ началамъ, не подлежащимъ чувству, отъ слѣдствій къ причинамъ, отъ преходящаго къ неизмѣнному. Матеріализмъ, въ сущности, нечто иное, какъ извѣстная метафизическая теорія, исходящая отъ одностороннихъ началъ и имѣющая свое опредѣленное мѣсто и значеніе въ ряду философскихъ системъ. Но такъ какъ частные элементы, которые она беретъ за точку отправленія, всего менѣе способны раскрыть намъ общую связь вещей, то она менѣе всего можетъ удовлетворить человѣческій разумъ. На каждомъ шагу здѣсь оказываются противорѣчія. Чтобы свести все къ одному источнику, чтобы связать совокупность явленій въ одно цѣльное міросозерцаніе, матеріалисты принуждены дѣлать постоянные скачки и принимать послѣдствія, которыя отнюдь не вытекаютъ изъ положенныхъ ими оснований. Вся система является такимъ образомъ крайне одностороннею и произвольною.

Это обнаруживается прежде всего въ самыхъ коренныхъ началахъ, на которыхъ строится все зданіе. Исходною точкою служитъ здѣсь понятіе о матеріи, которая представляется, какъ источникъ всего сущаго, внѣ которой нѣтъ ничего. Подъ именемъ матеріи не разумѣется однако нѣчто однородное и единое: это—ничто иное, какъ собраніе веществъ, одаренныхъ разнообразными свойствами [1]). Матерія вѣчна и неизмѣнна;

---

c'est par nos sens que nous pouvons la mettre en expérience et découvrir ses secrets; dès que nous quittons l'expérience, nous tombons dans le vide, où notre imagination nous égare.» Ch. X, p. 154: «d'où l'on voit, que les sciences sublimes, qu'on nomme Théologie, Psycologie, Métaphysique deviennent de pures sciences de mots.»

[1]) Syst. de la N. ch. III, p. 28: «Ils auraient de la regarder, comme un *genre d'êtres*, dont tous les individus divers, quoiqu'ils eussent quelques propriétés communes, telles que l'étendue, la divisibilité, la figure etc., ne devaient cependant point être rangés sous une même classe, ni compris sous une même dénomination.»

но такъ какъ всякое вещество дѣлимо, слѣдовательно составное, то приходится принять за начало всего сущаго мельчайшія, невидимыя и недѣлимыя частицы, изъ которыхъ слагается вселенная. Послѣдовательный или самъ себя понимающій матеріализмъ непремѣнно приходитъ къ атомистической системѣ. Хотя Гольбахъ и не говоритъ прямо, что въ основаніи всего сущаго лежатъ атомы, однако онъ постоянно толкуетъ о частицахъ матеріи, изъ сочетанія которыхъ все образуется, и которыя не могутъ быть раздѣлены никакою физическою силою [1]). Въ этомъ заключается первая, неизбѣжная несообразность матеріалистической теоріи. Основою всѣхъ вещей признается здѣсь нѣчто, по самому своему понятію, дѣлимое до безконечности, то есть, діалектически превращающееся въ ничто. Мысль не находитъ здѣсь начала. Между тѣмъ, необходимо на чемъ нибудь остановиться; поэтому принимается начало чисто произвольное. Предполагается нѣчто невидимое и недѣлимое, о чемъ внѣшнія чувства не даютъ намъ никакого понятія и что въ глазахъ разума заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Ибо, если атомы имѣютъ протяженіе, то они не могутъ быть признаны недѣлимыми; если же у нихъ отнимается протяженіе, то они перестаютъ быть матеріею. Не говоря уже о томъ, что разумъ не можетъ признать безконечно малую частицу, одаренную спеціальными свойствами, за первобытный и вѣчный элементъ мірозданія. Для него первобытно и вѣчно только то, что можетъ быть причиною самого себя, свойство, которое невозможно приписать никакому частному бытію. Бытіе самосущее есть бытіе абсолютное, безконечное, слѣдовательно, не матеріальная частица, ускользающая отъ всякаго опредѣленія. Такимъ образомъ, матеріализмъ, отправляясь отъ безконечнаго разнообразія веществъ, не въ состояніи придти къ какому бы то ни было началу. Чѣмъ далѣе онъ идетъ въ исканіи простѣйшихъ элементовъ, тѣмъ болѣе они передъ нимъ исчезаютъ, и когда онъ наконецъ принужденъ на чемъ нибудь остановиться, онъ долженъ признать начала чисто произвольныя, не имѣющія оправданія ни въ опытѣ, ни въ умозрѣніи.

Но однихъ атомовъ мало для созданія міра; необходимо приписать имъ дѣятельность. Иначе все будетъ неподвижно и неизмѣнно. Поэтому, съ понятіемъ о матеріи соединяется понятіе о силѣ, ей присущей. Матерію, говоритъ Гольбахъ, не слѣдуетъ представлять себѣ мертвою;

---

[1]) Syst. de la Nat. 1-ère partie, ch. II, p. 12, 25; ch. III, p. 30, 31; ch. VII, p. 77, n. 21.

это—нѣчто живое, вѣчно дѣйствующее, все изъ себя образующее. Частицы движутся вслѣдствіе взаимнаго притяженія однородныхъ и отталкиванія разнородныхъ; изъ этого возникаетъ вселенная [1]). Между тѣмъ, съ понятіемъ о матеріи вовсе не связано понятіе о силѣ. Напротивъ, вещество, по самой своей сущности, представляется страдательнымъ. Основное его свойство есть косность, вслѣдствіе чего оно можетъ воспринимать и передавать движеніе, но никакъ не можетъ само быть источникомъ движенія. Съ точки зрѣнія атомистической теоріи, нѣтъ возможности понять, въ силу чего частицы могутъ другъ друга притягивать и отталкивать, и еще менѣе, какимъ образомъ онѣ могутъ дѣйствовать на разстояніи. Гольбахъ старается объяснить это тѣмъ, что по общему закону природы, господствующему какъ въ физическомъ, такъ и въ нравственномъ мірѣ, первоначальные элементы тѣлъ, для собственнаго сохраненія, должны искать связи съ другими [2]); но подобное объясненіе обличаетъ только пустоту содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, къ чему частицамъ сохранять себя, посредствомъ связи съ другими, когда онѣ сами по себѣ вѣчны и неизмѣнны? Стремленіе ихъ другъ къ другу предполагаетъ, что онѣ не суть нѣчто самобытное; но въ такомъ случаѣ онѣ не могутъ быть признаны за основные элементы бытія. Началомъ всего сущаго является уже не безконечно разнообразное и дѣлимое вещество, а сила, его связывающая, сила не подлежащая внѣшнему чувству, а постигаемая только разумомъ. Изъ механическаго отношенія самостоятельныхъ частицъ нельзя вывести ничего подобнаго.

Матеріализмъ не можетъ однако обойтись безъ общей связи вещей. Частицы, даже одаренныя силами, представляютъ только безконечное разнообразіе; изъ взаимнаго ихъ дѣйствія образуются лишь болѣе или менѣе случайныя сочетанія. Чтобы установить въ мірѣ общій порядокъ, нуженъ общій законъ. Поэтому, къ матеріи, кромѣ силы, присоединяется еще законъ необходимости. Неразрывная цѣпь причинъ и слѣдствій связываетъ вселенную въ одно цѣлое, гдѣ каждая часть имѣетъ свое опредѣленное мѣсто и дѣйствіе. Такимъ образомъ, говоритъ Гольбахъ, въ природѣ нѣтъ случайности; все связано, все опредѣлено силою не-

[1]) Syst. de la Nat. ch. IV, p. 40.

[2]) «Les êtres primitifs ou les éléments des corps ont besoin de s'étayer, pour ainsi dire, les uns sur les autres, afin de se conserver, d'acquérir de la consistence et de la solidité, vérité également constante dans ce qu'on appelle la physique et dans ce qu'on appelle la morale»: Syst. de la N. ch IV, p. 40.

измѣнныхъ уставовъ. Каждое тѣло, дѣйствуя по присущимъ ему законамъ, не можетъ однако уклониться отъ общихъ законовъ природы; всѣ частныя силы подчиняются дѣйствію центральной силы, которая управляетъ движеніями всѣхъ существъ и заставляетъ ихъ разными путями служить общему плану, то есть, жизни, дѣйствію и сохраненію цѣлаго посредствомъ постояннаго измѣненія частей, безпрерывно соединяемыхъ и раздѣляемыхъ, образующихся и разрушающихся [1]). Гольбахъ утверждаетъ даже, что въ силу непреложныхъ законовъ, всѣ частныя существа получаютъ отъ общаго порядка бытіе, свойства и дѣйствіе [2]).

И тутъ не трудно замѣтить, что все это отнюдь не вытекаетъ изъ основныхъ началъ матеріализма. Прежде всего, необходимость связи причинъ и слѣдствій ничто иное, какъ требованіе разума; внѣшнія чувства не даютъ намъ никакого понятія о необходимости. Затѣмъ не видать, почему эта цѣпь должна быть непрерывная, почему каждое дѣйствіе, то есть, произведенное движеніе, должно само становиться источникомъ новаго движенія. Можно представить себѣ, напримѣръ, что притягивающія другъ друга частицы, разъ соединившись, останутся въ вѣчномъ покоѣ. Трудно даже придумать, что̀ бы ихъ могло раздѣлить. Наконецъ, всего менѣе понятно, какимъ образомъ изъ множества различныхъ причинъ можетъ образоваться общая цѣпь причинъ и слѣдствій. Соедините самые разнородные и разногласные элементы, говоритъ Гольбахъ, и въ силу сцѣпленія необходимыхъ явленій, между ними неизбѣжно составится какой нибудь общій порядокъ [3]). Напротивъ, если взять просто разнородные элементы, то, между ними никогда не образуется общаго порядка, а будетъ только полнѣйшій хаосъ. Общій порядокъ предполагаетъ уже внутреннюю связь вещей; надобно, чтобы самыя свойства предметовъ были таковы, чтобы изъ нихъ могла составиться общая система. Поэтому самъ Гольбахъ принужденъ говорить объ общемъ планѣ природы; но планъ предполагаетъ владычествующій въ природѣ разумъ, устрояющій вселенную и связывающій отдѣльныя явленія общимъ закономъ, что вовсе не согласуется съ матеріалистическими воззрѣніями. Такимъ образомъ, матеріализмъ неизбѣжно приходитъ къ заключеніямъ, которыя противорѣчатъ его исходной точкѣ. Въ основаніе полагаются

---

1) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. IV, p. 45—7.
2) Тамъ же ch. V, p. 49.
3) Тамъ же, ch. V, p. 50.

частные элементы, какъ абсолютныя начала всего сущаго, а въ результатѣ, частное не только подчиняется общему, но получаетъ отъ послѣдняго свое бытіе, свойства и дѣйствіе.

Мало того: Гольбахъ приписываетъ матеріи не только силу и законъ, но и цѣль, къ которой она стремится. Эта цѣль состоитъ въ сохраненіи и упроченіи своего существованія посредствомъ притяженія благопріятныхъ элементовъ и отталкиванія противныхъ. И эта цѣль присвоивается не только отдѣльнымъ частицамъ, но и собраніямъ частицъ, хотя совершенно непонятно, какимъ образомъ сборное вещество можетъ имѣть общую цѣль. Наконецъ, въ силу той-же непослѣдовательности воззрѣній, всѣ эти частныя цѣли подчиняются еще болѣе общей цѣли, сохраненію всей природы по общему плану, исходящему отъ центральной силы [1]. Такимъ образомъ, изъ природы образуется живое, вѣчно дѣйствующее цѣлое; но это представленіе, какъ мы видимъ, составляется только посредствомъ соединенія съ понятіемъ о матеріи другихъ, совершенно не подходящихъ къ нему началъ, заимствованныхъ изъ другой области мысли.

При всемъ томъ, изъ этихъ элементовъ мы получаемъ только массу тѣлъ, движущихся въ пространствѣ, притягивающихъ и отталкивающихъ другъ друга, соединяющихся и раздѣляющихся. Фактъ сознанія еще не объясненъ. Для того, чтобы и человѣка подвести подъ ту же теорію, нужны новые скачки и новые произвольные выводы.

Само собою разумѣется, что человѣкъ, въ этой системѣ, признается чисто физическимъ существомъ: и онъ ничто иное, какъ сочетаніе матеріальныхъ атомовъ. То, что называется духовнымъ міромъ, представляетъ только извѣстную сторону міра физическаго, проистекающую изъ устройства особаго рода. Поэтому всѣ дѣйствія человѣка приводятся къ движенію матеріальныхъ частицъ. Единственный, признаваемый матеріалистами источникъ познанія, ощущеніе, есть физическое сотрясеніе, производимое внѣшними предметами въ нервахъ чувствъ и передаваемое послѣдними мозгу. Какъ центральный органъ, мозгъ получаетъ толчекъ при всякомъ дѣйствіи внѣшнихъ предметовъ на оконечности, и съ своей стороны, оказываетъ реакцію посредствомъ нервовъ движенія. Такимъ образомъ, акты познанія и воли представляютъ только частное приложеніе общаго закона дѣйствія и противодѣйствія силъ. Перемѣны, происшедшія въ

[1]) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. IV, p. 42.

мозгу вслѣдствіе ощущенія, въ свою очередь становятся причинами новыхъ явленій, которыя происходятъ уже внутри человѣка и образуютъ его умственный и нравственный міръ. Мозгъ имѣетъ способность воспроизводить разъ полученныя впечатлѣнія и дѣлать изъ нихъ различныя сочетанія. Отсюда память, воображеніе и наконецъ сужденіе, которое есть ничто иное, какъ сравнительное повтореніе различныхъ ощущеній [1]).

Такъ объясняется весь процессъ сознанія. Не трудно видѣть, что все въ этомъ объясненіи темно и произвольно. Простое сотрясеніе не даетъ намъ никакого понятія объ ощущеніи и еще менѣе о мысли. Колебаніе частицъ можетъ произвести только перемѣну мѣста въ пространствѣ и ничего болѣе. Какую бы мы ни представляли себѣ перестановку атомовъ, все же мы не получимъ ничего, кромѣ того же факта движенія. Ощущеніе, составляющее начало познанія, напротивъ, предполагаетъ не только измѣненіе произведенное въ тѣлѣ, но и нѣчто относящее эту перемѣну, съ одной стороны къ внѣшнему предмету, какъ къ причинѣ, съ другой стороны къ себѣ, какъ къ единицѣ, воспринимающей внѣшнее дѣйствіе черезъ оконечности и признающей эти оконечности своими. Это внутреннее, нераздѣльное *я*, лежащее въ основаніи всѣхъ явленій сознанія и содержащее ихъ всѣ въ своемъ единствѣ, никакъ не можетъ быть понято, какъ простое собраніе атомовъ. Послѣднее способно произвести только внѣшнюю связь, а не внутреннее единство; оно можетъ быть только субъектомъ внѣшняго, механическаго отношенія къ другимъ предметамъ, посредствомъ воспринятія движенія, а отнюдь не субъектомъ отношенія идеальнаго, какое является въ сознаніи; наконецъ, тутъ совершенно немыслима рефлексія; никакое собраніе частицъ не въ состояніи само себя представить самому себѣ; это дѣйствіе совершенно выходящее изъ круга матеріальныхъ отношеній. Столь же непонятно по теоріи матеріалистовъ, какимъ образомъ возможно приписать центральному органу способность воспроизводить разъ полученныя впечатлѣнія и дѣлать изъ нихъ новыя сочетанія. Если впечатлѣніе есть извѣстнаго рода движеніе, производимое внѣшними предметами, то для повторенія этого движенія нужны опять того же рода предметы. Образъ можетъ быть произведенъ свѣтомъ, а не мозгомъ, который имѣетъ совершенно другія физическія свойства. И когда произведенное сотрясеніе разъ прекратилось и замѣнилось другимъ, какимъ образомъ можетъ оно сдѣлаться причиною новыхъ сотрясеній? Стараясь объ-

[1]) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. VI, VIII.

яснить эти совершенно недоступныя матеріализму явленія, Гольбахъ впадаетъ въ постоянное противорѣчіе съ собою: то онъ приписываетъ мозгу способность вызывать полученныя прежде впечатлѣнія, то онъ утверждаетъ, что впечатлѣнія возникаютъ сами собою, безъ всякаго участія человѣческой воли [1]). Въ обоихъ случаяхъ непонятно, какъ возможно сотрясенія раздѣлять и соединять, сопоставляя ихъ другъ съ другомъ, отдѣляя отъ нихъ извѣстныя части и присоединяя ихъ къ другимъ и такимъ образомъ составлять изъ нихъ новыя сочетанія, при чемъ сохраняются всѣ старыя. Однимъ словомъ, очевидно, что всѣ эти объясненія человѣческаго сознанія изъ движенія частицъ ничто иное, какъ слова, лишенныя смысла. То, что мы по внутреннему опыту знаемъ о дѣятельности мысли, постоянно подставляется подъ понятіе о физическомъ движеніи, какъ будто это одно и тоже, между тѣмъ какъ это—два явленія совершенно различнаго свойства, между которыми мы не можемъ даже усмотрѣть ничего общаго. Матеріализмъ не въ состояніи объяснить сознанія, также какъ чистый спиритуализмъ, какой мы видѣли у Лейбница, не въ состояніи объяснить движенія. Гольбахъ самъ впрочемъ признается, что многое въ его теоріи остается непонятнымъ; но онъ извиняетъ это тѣмъ, что основныя начала самыхъ обыкновенныхъ явленій всегда остаются для человѣка непроницаемою тайною, и ссылается на то, что приверженцы раздѣленія тѣла и души точно также многаго не въ состояніи объяснить [2]). Разница заключается въ томъ, что послѣдніе, видя разнородныя явленія, приписываютъ ихъ разнороднымъ причинамъ, а не пытаются все вывести изъ началъ, очевидно не имѣющихъ никакой логической связи съ послѣдствіями. Совершенно справедливо, что съ точки зрѣнія картезіанской системы, признававшей абсолютное различіе матеріи и мысли, связанныхъ только общимъ источникомъ, нѣтъ возможности объяснить взаимнодѣйствія души и тѣла; но попытки односторонняго объясненія этихъ отношеній на основаніи теорій чистаго спиритуализма или матеріализма еще болѣе несостоятельны, ибо это ничто иное, какъ насильственное подведеніе разнородныхъ явленій подъ одно понятіе. Остается, слѣдовательно, искать общаго, связующаго ихъ начала не въ какомъ нибудь одномъ элементѣ, а въ сочетаніи противоположныхъ, на основаніи внутренняго, разумнаго ихъ отношенія другъ къ другу. Это—точка зрѣнія идеализма.

---

[1]) Ср. Syst. de la Nat. ch VIII, p. 98 и ch. XI, p. 171—2.
[2]) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. VIII, p. 101.

Изъ матеріальныхъ началъ Гольбахъ выводитъ и весь нравственный міръ человѣка. Какъ чисто физическое существо, подлежащее общему дѣйствію законовъ природы, человѣкъ подчиняется необходимости и входитъ въ общую цѣпь причинъ и слѣдствій. Въ системѣ матеріализма, также какъ и въ ученіи Лейбница, для свободы нѣтъ мѣста. Тамъ все покоряется предуставленному міровому закону, истекающему изъ единаго разума; здѣсь все подлежитъ дѣйствію необходимыхъ физическихъ отношеній. Считать волю человѣка свободною, говоритъ Гольбахъ, значитъ утверждать, что онъ можетъ дѣйствовать безъ побужденія, то есть, что можетъ быть слѣдствіе безъ причины. Если же мы признаемъ, что человѣкъ всегда дѣйствуетъ по какому нибудь побужденію, то мы должны признать, что это побужденіе необходимымъ образомъ опредѣляетъ самое дѣйствіе. Когда есть нѣсколько побужденій, то въ силу того же закона, неизбѣжно превозмогаетъ сильнѣйшее. Надъ побужденіями же человѣкъ не властенъ; онъ не можетъ заставить себя желать то или другое, думать такъ или иначе. Какъ мысли, такъ и желанія образуются въ немъ помимо воли; они составляютъ послѣдствія темперамента и привычекъ. Воля есть результатъ, проистекающій изъ столкновенія различныхъ побужденій. Такимъ образомъ, человѣкъ является страдательнымъ орудіемъ слѣпой необходимости [1]).

Гольбахъ старается защитить систему фатализма противъ выводимыхъ изъ нея вредныхъ для общества послѣдствій. Утверждаютъ, что признавая эту теорію, невозможно вмѣнять человѣку совершенныя имъ преступленія; что съ этимъ вмѣстѣ исчезаетъ и правомѣрность наказаній. Но вмѣнить поступокъ значитъ приписать его извѣстному лицу, а это точно также возможно относительно необходимыхъ дѣйствій, какъ и относительно свободныхъ. Общество же наказываетъ преступленія, потому что они для него вредны, и они не перестаютъ быть таковыми, хотя бы они были совершены въ силу необходимыхъ законовъ. Съ другой стороны, наказаніе служитъ для человѣка сильнѣйшимъ побужденіемъ къ воздержанію отъ извѣстныхъ дѣйствій. Система фатализма не отнимаетъ у общества этого орудія, посредствомъ котораго оно можетъ давать дѣятельности своихъ членовъ то или другое направленіе. Нѣтъ сомнѣнія, что общество поступаетъ несправедливо, наказывая преступленія, вызванныя собственными его уставами или его безпечностью; но и

---

[1]) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. VI, p. 64; ch. XI.

въ этомъ случаѣ оно не можетъ дѣйствовать иначе: наказаніе всегда остается въ его рукахъ единственнымъ средствомъ для устраненія зла. Наконецъ, фатализмъ не отнимаетъ и самодѣятельности у человѣка, ибо онъ не уничтожаетъ человѣческихъ чувствъ, которыя составляютъ главныя побужденія къ дѣйствію. Если человѣкъ совершилъ поступокъ вредный для него самого и для другихъ, то онъ и при системѣ фатализма не можетъ не считать его дурнымъ; слѣдовательно, онъ точно также будетъ сожалѣть о немъ и чувствовать раскаяніе. Единственнымъ послѣдствіемъ фаталистической теоріи будетъ то, что люди сдѣлаются снисходительнѣе къ другимъ, видя въ человѣческихъ поступкахъ не свободныя дѣйствія воли, а проявленія физическихъ силъ и необходимыхъ законовъ [1]).

Всѣ эти доводы, конечно, не спасаютъ самаго начала. Вмѣненіе, въ системѣ фатализма, возможно только въ томъ смыслѣ, какъ мы солнечному свѣту приписываемъ возбужденіе теплоты, а никакъ не въ смыслѣ приписанія дѣятелю такого поступка, въ которомъ заключается вина, то есть свободное отношеніе къ совершенному дѣлу. Въ правосудіи, невольныя дѣйствія не вмѣняются, хотя они, также какъ и свободныя, исходятъ отъ дѣятеля. Поэтому, при фаталистической теоріи, не можетъ быть рѣчи о справедливости наказаній. Въ этой системѣ, наказаніе можетъ быть понято или какъ простое устраненіе вреда, и тогда слѣдуетъ наказывать невольныя дѣйствія, также какъ свободныя, или какъ устрашеніе, и тогда, чѣмъ оно строже, тѣмъ оно дѣйствительнѣе. Когда Гольбахъ говоритъ о справедливости общества въ отношеніи къ преступникамъ, онъ употребляетъ слова, которыя въ его ученіи не имѣютъ смысла. Но онъ послѣдователенъ съ собою, когда онъ разсматриваетъ награды и наказанія, какъ всемогущія средства дѣйствовать на людей. Какъ скоро человѣкъ превращается въ страдательное орудіе внѣшнихъ силъ, такъ онъ становится съ одной стороны игралищемъ физическихъ условій, съ другой стороны куклою въ рукахъ правительства, которому вслѣдствіе того фаталисты приписываютъ власть дѣлать изъ гражданъ все, что угодно, давать народу любой характеръ, нравы и направленіе. Вся дѣятельность человѣка, говоритъ Гольбахъ, зависитъ отъ двухъ вещей, отъ темперамента и отъ привычекъ. Первый дается природою, по законамъ физической необходимости; вторыя внушаются родителями, обществомъ,

---

[1]) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. XII.

а болѣе всего правительствомъ. Но привычка имѣетъ первенствующее значеніе; она способна измѣнить самый темпераментъ. Гольбахъ признаетъ даже, что человѣкъ, посредствомъ пищи и образа жизни, можетъ создать себѣ какой угодно темпераментъ. Все здѣсь зависитъ отъ направленія, которое дается страстямъ. Правительство же, по выраженію Гольбаха, держитъ въ рукахъ своихъ магнитъ, способный двигать этими страстями [1]).

Если вмѣненіе не можетъ имѣть мѣста при фатализмѣ, то еще менѣе можно въ этой системѣ говорить объ осужденіи себя, о раскаяніи. Все это немыслимо тамъ, гдѣ человѣкъ знаетъ, что онъ не могъ дѣйствовать иначе. Осужденіе себя и раскаяніе предполагаютъ, съ одной стороны, сознаніе своей свободы, съ другой стороны сравненіе своихъ поступковъ съ извѣстными нравственными началами, обязательными для человѣка. Но первое, какъ мы видѣли, совершенно отвергается Гольбахомъ, вторыя же могутъ быть выведены изъ матеріалистическихъ воззрѣній только посредствомъ явныхъ софизмовъ.

Согласно съ основаніями своей теоріи, Гольбахъ единственнымъ побужденіемъ человѣческой дѣятельности признаетъ стремленіе къ счастію. Какъ чувственное существо, человѣкъ ищетъ удовольствія и избѣгаетъ страданія. Въ этомъ проявляется общій законъ вселенной, по которому каждое существо стремится къ самосохраненію, а потому притягиваетъ къ себѣ то, что ему полезно и отталкиваетъ отъ себя то, что ему вредитъ [2]). Но человѣкъ, въ отличіе отъ другихъ тварей, имѣетъ способность сравнивать различныя наслажденія и выбирать изъ нихъ большее, предположить себѣ извѣстную цѣль и изыскивать для нея средства. Отсюда рождаются у него извѣстныя правила и понятія, которыми онъ руководится въ своихъ дѣйствіяхъ. Они-то и составляютъ основаніе нравственности. Единственнымъ путеводителемъ является здѣсь опытъ, который указываетъ, что нужно для достиженія счастія. Иного источника нравственныхъ сужденій не существуетъ. То, что называютъ нравственнымъ чувствомъ или инстинктомъ—такой же вымыселъ, какъ и прирожденныя идеи. Самую любовь родителей къ дѣтямъ Гольбахъ выводитъ изъ опыта. Въ доказательство, онъ ссылается на то, что эти чувства не у всѣхъ суще-

---

[1]) Syst. de la N. 1-ère part. ch. IX, p. 107, 125, 128, 137.
[2]) Тамъ же, ch. VIII, p. 99 и слѣд.

ствують, подобно тому какъ Локкъ этимъ доводомъ отвергалъ врожденныя идеи [1]).

Такимъ образомъ Гольбахъ, также какъ Гельвецій, видитъ основаніе нравственности исключительно въ личномъ интересѣ, руководимомъ опытомъ. Мы любимъ другихъ только для себя, имѣя въ виду тѣ удовольствія, которыя мы получаемъ отъ ближнихъ. Если иногда люди, повидимому, жертвуютъ собою для другихъ, то это происходитъ отъ разстройства разсудка, вслѣдствіе слишкомъ сильнаго дѣйствія страсти. Такъ человѣкъ приноситъ себя въ жертву за любимое существо. Такъ герой ищетъ чести и славы съ потерею жизни, забывая при этомъ, что онъ пріобрѣтенною славою не будетъ наслаждаться [2]). Гольбахъ не объясняетъ, откуда можетъ происходить такая забывчивость о себѣ, когда человѣкъ не можетъ руководиться инымъ чувствомъ, кромѣ самолюбія, отъ котораго онъ всегда исходитъ и къ которому онъ не относитъ.

Что же указываетъ намъ опытъ на счетъ удовлетворенія личнаго интереса? Казалось бы, что при разнообразіи человѣческихъ темпераментовъ, привычекъ и страстей, здѣсь невозможно установить общихъ правилъ. Каждый понимаетъ удовольствіе и счастіе по своему, слѣдовательно, полагаетъ себѣ свою собственную цѣль, съ которою долженъ соображать и средства, имѣя при этомъ въ виду различіе обстоятельствъ, въ которыхъ онъ находится. Самъ Гольбахъ указываетъ на это разнообразіе стремленій и условій [3]). Но не смотря на то, онъ развиваетъ общую теорію счастія и основанной на ней нравственности, какъ будто у всѣхъ людей одна природа, одна цѣль, и какъ будто для этой цѣли всегда должны быть употреблены одинакія средства. Все, что не подходитъ подъ эту теорію, осуждается, какъ заблужденіе человѣческаго ума, при чемъ Гольбахъ сознается, что огромное большинство людей заблуждается, не имѣя надлежащихъ понятій объ истинномъ счастіи и о средствахъ его достигнуть. Такимъ образомъ, объ опытѣ здѣсь нѣтъ и рѣчи; разнообразіе явленій устраняется во имя общихъ началъ.

Какіе же пути къ счастію указываетъ Гольбахъ? Удовольствія, которыя испытываетъ человѣкъ, разнообразны; надобно сдѣлать изъ нихъ выборъ. Чему же онъ отдастъ предпочтеніе? Мы видѣли, что Гельвецій

---

1) Syst. de la N. 1-ère part. ch. X, p. 143, и слѣд.
2) La Mor. Univ. sect. 1-ère, ch. VI, p. 28, 29. Paris 1820.
3) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. XV, p. 267.

единственнымъ истиннымъ удовольствіемъ считалъ наслажденіе физическое. Это было послѣдовательное приложеніе началъ матеріализма. Въ дальнѣйшемъ развитіи своей теоріи, онъ принужденъ былъ однако отступиться отъ своего первоначальнаго положенія. Еще болѣе удаляется отъ него Гольбахъ. Только въ одномъ мѣстѣ, опровергая мораль спиритуалистовъ, онъ говоритъ, что „физическія души и физическія нужды требуютъ физическаго счастія и дѣйствительныхъ предметовъ, предпочтительно передъ химерами, которыми въ теченіи стольвихъ вѣковъ питаютъ наши умы“ [1]). Но все его нравственное ученіе противорѣчитъ этому началу. Онъ различаетъ удовольствія истинныя, которыя способствуютъ сохраненію человѣка, и удовольствія обманчивыя, которыя, услаждая временно, въ послѣдствіи влекутъ за собою страданія; далѣе, удовольствія разумныя и честныя, которыя приличны разумному существу, умѣющему отличать полезное отъ вреднаго, и не сопровождаются сожалѣніемъ, стыдомъ и раскаяніемъ, и удовольствія безчестныя, которыя дѣлаютъ насъ презрительными въ глазахъ собственныхъ и чужихъ. Удовольствіе, говоритъ Гольбахъ, въ концѣ концовъ всегда мучитъ человѣка, если оно не сообразно съ его обязанностями. На этомъ основаніи, онъ утверждаетъ, что физическія наслажденія всего менѣе способны удовлетворить насъ. Хотя они сильнѣе всѣхъ другихъ, но зато они наименѣе постоянны, и когда ими пользуются въ излишкѣ, они приносятъ вредъ, производя слишкомъ глубокое потрясеніе въ организмѣ. Слѣдовательно, тутъ необходимы умѣренность и воздержаніе, чтобы соразмѣрить удовольствіе съ потребностями человѣка. Притомъ, физическія наслажденія часто не отъ насъ зависятъ. Поэтому надобно предпочитать наслажденія умственныя, которыя прочнѣе и которыми человѣкъ всегда можетъ располагать. Высшее же счастіе, верховное благо, заключаетъ Гольбахъ, состоитъ въ спокойной совѣсти, а это дается намъ только добродѣтелью [2]).

Оказывается, слѣдовательно, что удовольствіе само по себѣ не можетъ служить мѣриломъ человѣческихъ дѣйствій. Есть многія наслажденія, притомъ самыя заманчивыя, которыя заключаютъ въ себѣ сѣмена зла и противорѣчатъ требованіямъ человѣческой природы. Удовольствіе нуждается, слѣдовательно, къ иномъ, высшемъ началѣ, которое бы воздерживало избытокъ, устраняло бы то, что въ послѣдствіи можетъ принес-

---

[1]) Syst. de la Nat. 1-ere part. ch. VII, p. 85.
[2]) La Mor. Univ. sect. 1, ch. IV, p. 14, ch. XIII, p. 61.

ти вредъ, соображало бы мимолетныя ощущенія съ существенными потребностями человѣка и установляло бы наконецъ различіе между честнымъ и безчестнымъ. Только удовольствія, одобренныя этимъ высшимъ началомъ, могутъ доставить истинное счастіе человѣку. Отсюда ясно, что исходною точкою жизненной мудрости должно быть не удовольствіе, а познаніе человѣческой природы, руководимое разумомъ.

Какимъ же путемъ приходитъ Гольбахъ къ такому заключенію? Почему спокойная совѣсть и добродѣтель однѣ могутъ доставить человѣку истинное счастіе? По мнѣнію Гольбаха, это дѣлается на основаніи опыта и расчета. Добродѣтельный человѣкъ, говоритъ онъ, тотъ, кто вѣрно расчитываетъ и надлежащимъ образомъ соображаетъ цѣли и средства, порочный, напротивъ, тотъ, кто увлекается страстями и не обсуждаетъ своихъ поступковъ [1]). Вся наша задача заключается въ томъ, чтобы избрать лучшія средства для достиженія своей цѣли. Эта цѣль есть счастіе или постоянное удовольствіе; средства же, приличныя предположенной цѣли, называются *долгомъ* или *обязанностью*. Такъ напримѣръ, идти есть долгъ для того, кто хочетъ перенестись на другое мѣсто. Точно также, быть полезнымъ другимъ есть долгъ для того, кто хочетъ пріобрѣсти ихъ расположеніе. Мудрость заключается въ томъ, чтобы соразмѣрить средства съ цѣлью, то есть, исполнить обязанности, необходимыя для достиженія счастія [2]). Это и даетъ спокойную совѣсть, которая состоитъ въ сознаніи разумности своего поведенія. Напротивъ, тотъ, кто совершилъ поступокъ, противорѣчащій обязанностямъ, а потому могущій принести ему вредъ, неизбѣжно чувствуетъ сожалѣніе и раскаяніе. Онъ презираетъ себя, зная, что заслужилъ презрѣніе другихъ. Отсюда постоянныя угрызенія совѣсти, которыя иногда преслѣдуютъ злодѣевъ до того, что они сами предаютъ себя въ руки правосудія, будучи не въ состояніи примириться съ собою. За недостаткомъ человѣческаго наказанія, нравственность обрекаетъ злыхъ на внутреннюю кару; они сами себя наказываютъ, проводя жизнь въ постоянныхъ мученіяхъ [3]).

Очевидно, что въ этой теоріи нравственныя понятія смѣшиваются съ физическими представленіями, и явленія, относящіяся къ одной области, произвольно подводятся подъ начала, принадлежащія къ другой. Слѣдуя ученію Гольбаха, надобно сказать, что человѣкъ точно также исполнилъ

---

[1]) La Mor. Un. Sect. 2, ch. III, p. 77.
[2]) Тамъ же, Sect. I, ch. I, p. 2.
[3]) Тамъ же, Sect. I, ch. XIII, XIV.

свою обязанность, когда онъ закупилъ провизію для вкуснаго обѣда или досталъ мягкій диванъ для возлежанія, какъ и тогда, когда онъ оказалъ помощь бѣдному. Въ первомъ случаѣ обязанность даже выше, ибо дѣйствіе ближе къ цѣли, то есть, къ личному удовольствію, тогда какъ во второмъ случаѣ выгода бываетъ весьма сомнительная и отдаленная. Наоборотъ, человѣкъ точно также долженъ чувствовать раскаяніе и угрызенія совѣсти, когда онъ по неосторожности споткнулся и ушибся или отъ избытка пищи разстроилъ себѣ желудокъ, какъ и тогда, когда онъ совершилъ какое нибудь безчестное дѣло. Непонятно только, какъ человѣкъ можетъ презирать себя или ненавидѣть, если онъ во всѣхъ своихъ мысляхъ и дѣйствіяхъ не имѣетъ инаго побужденія, кромѣ любви къ себѣ. Онъ могъ ошибаться въ выборѣ средствъ для достиженія своего счастія; но и здѣсь онъ утѣшаетъ себя тѣмъ, что не имѣя свободной воли и подлежа закону необходимости, онъ не въ силахъ былъ поступить иначе. Всего менѣе понятно, наконецъ, изъ чего мучится злодѣй, когда онъ пользуется безнаказанностью, и съ какой стати онъ предаетъ себя въ руки правосудія, то есть, во имя мысли о возможности вреда, подвергаетъ себя дѣйствительному вреду. Это все равно, что броситься въ море изъ опасенія, что меня можетъ настигнуть буря. По теоріи Гольбаха, угрызенія совѣсти должны быть не плодомъ просвѣщеннаго разума, какъ онъ утверждаетъ, а явленіемъ человѣческаго безумія, ибо напрасныя внутреннія мученія во всякомъ случаѣ составляютъ весьма плохое средство для достиженія счастія. Добродѣтельный, то есть, благоразумный человѣкъ, умѣющій расчитывать то, что нужно для его пользы, долженъ по возможности устранять всѣ эти призраки. Между тѣмъ, Гольбахъ, признавая, что огромное большинство людей не чувствуетъ угрызеній совѣсти, приписываетъ этотъ недостатокъ дѣйствію ложныхъ понятій, предразсудковъ и нравственнаго отупѣнія. Ясно, что во всѣхъ этихъ положеніяхъ выводы не соотвѣтствуютъ началамъ.

Еще болѣе это оказывается при разборѣ различныхъ обязанностей человѣка. Считая долгъ средствомъ для достиженія счастія, Гольбахъ послѣдовательно полагаетъ обязанности къ себѣ въ основаніе всѣхъ другихъ. Сюда относится: развитіе силъ и способностей, осторожность, воздержаніе и вообще все то, что содѣйствуетъ сохраненію человѣка и его счастію [1]). Но люди не могутъ жить въ одиночествѣ: также какъ и

---

[1]) La Mor. Univ. Sect. II. ch. 1,

всѣ другія единичныя существа въ природѣ, они нуждаются въ помощи другихъ. Поэтому, въ силу естественнаго побужденія, они соединяются съ себѣ подобными и образуютъ общества. Отсюда новыя отношенія и новыя обязанности. Чтобы получить чужую помощь, человѣкъ долженъ, съ своей стороны, дѣлать полезное другимъ. Здѣсь лежитъ начало взаимности услугъ, которая составляетъ цѣль общежитія. Каждый вступаетъ въ общество во имя собственнаго интереса; но такъ какъ этотъ интересъ находится въ самой тѣсной связи съ выгодами другихъ, то изъ этого образуется общій интересъ, отъ котораго зависитъ частный. Отсюда обязанности къ другимъ, исполненіе которыхъ необходимо для собственнаго нашего счастія. Тотъ, кто уклоняется отъ нихъ, нарушаетъ цѣль союза и тѣмъ лишаетъ себя чужаго расположенія и чужой помощи. Такимъ образомъ, добродѣтель предписывается намъ собственнымъ нашимъ хорошо понятымъ интересомъ. Нравственность основана не на отвлеченныхъ началахъ или на произвольныхъ договорахъ, а на вѣчныхъ и необходимыхъ отношеніяхъ, существующихъ между людьми. Источникъ ея кроется въ томъ, что никто не можетъ достигнуть счастія безъ чужой помощи, а для этого онъ долженъ самъ содѣйствовать счастію другихъ. И эти отношенія не ограничиваются извѣстными лицами или даннымъ союзомъ. Каждый человѣкъ можетъ оказать услуги другому. Поэтому весь человѣческій родъ долженъ разсматриваться, какъ единое общество, связанное нравственными началами. Отдѣльные народы являются здѣсь какъ особи, которыя также, какъ физическія лица, должны для собственной пользы помогать другъ другу и дѣйствовать для достиженія общей цѣли [1]).

Такова нравственная теорія Гольбаха. Это тѣ самыя начала, которыя въ древности развивали Епикурейцы. Различіе заключается въ томъ, что послѣдніе давали предписанія болѣе для отдѣльнаго человѣка; новые же матеріалисты хотятъ на основаніи своихъ взглядовъ преобразовать всю общественную жизнь. Епикурейцы поняли всю тщету удовольствія и пришли къ убѣжденію, что единственное прочное счастіе заключается въ чисто отрицательномъ состояніи, въ безмятежности духа. Это значило, въ сущности, отказаться отъ своего начала и довести его до самоотрицанія. Для Епикурейцевъ самая жизнь перестала имѣть цѣну; они спокойно налагали на себя руку. У новыхъ матеріалистовъ, напротивъ,

---

[1]) La Mor. Univ. Sect. 2, ch. II, III.

личное начало, долженствующее обновить міръ, исполнено дѣятельности и энергіи. Человѣкъ вѣритъ въ возможность счастія и хочетъ доставить его всѣмъ. Съ этимъ требованіемъ онъ подступаетъ къ обществу и во имя его подвергаетъ неумолимой критикѣ всѣ существующія учрежденія. Однако, отъ этого теорія не дѣлается основательнѣе. При ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается вся ея несостоятельность.

Прежде всего, какъ мы замѣчали уже и прежде, она заявляетъ претензіи на опытные выводы, а между тѣмъ, отправляется отъ чисто отвлеченныхъ началъ. Люди разсматриваются не какъ лица, одаренныя самыми разнообразными свойствами, силами и стремленіями, а какъ отвлеченныя единицы, во всѣхъ отношеніяхъ равныя между собою, имѣющія одинакую нужду другъ въ другѣ и соединяющіяся на одинакихъ правахъ. Поэтому имъ предписывается общій законъ взаимности услугъ, необходимый для собственнаго ихъ счастія. Это было бы вѣрно единственно въ томъ случаѣ, еслибы человѣкъ не могъ пріобрѣсти чужой помощи иначе, какъ снискавши расположеніе другихъ добродѣтельною жизнью. Но самъ Гольбахъ сознаетъ, что въ дѣйствительности бываетъ вовсе не то. При неравенствѣ силъ, способностей, имущества и обстоятельствъ, въ которыхъ находятся люди, есть множество иныхъ средствъ заставить другихъ служить своимъ цѣлямъ. Кромѣ силы и страха, богатство и почести служатъ могущественными орудіями вліянія на людей [1]). Тотъ, кто пользуется своимъ преимуществомъ и чужимъ недостаткомъ не можетъ притомъ считать себя связаннымъ какими бы то ни было посторонними соображеніями, ибо, предполагая даже, что онъ соединился съ другими на одинакихъ правахъ, что̀, при естественномъ неравенствѣ людей вовсе не есть общій законъ, все же онъ имѣетъ и можетъ имѣть въ виду только самого себя, а другихъ единственно на столько, на сколько они служатъ его цѣлямъ. Если я могу извлечь для себя болѣе выгодъ изъ общежитія, нежели сколько я доставляю другимъ, то я не только имѣю на то право, но и обязанъ это сдѣлать для собственнаго счастія. Съ точки зрѣнія Гольбаха, обязанностей къ другимъ даже вовсе не можетъ быть. Обязанность, по его опредѣленію, есть средство, необходимое для достиженія *своего* счастія, а не чужаго; слѣдовательно, существуютъ только обязанности къ себѣ. Другіе же для меня никогда не могутъ быть цѣлью; они всегда остаются средствомъ. Поэтому Голь-

[1]) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. XV, p. 283.

бахъ противорѣчитъ себѣ, когда онъ говоритъ, что богатство и почести возлагаютъ на человѣка лишь бо̀льшія обязанности въ отношеніи къ другимъ [1]). Это—теорія самоотверженія, а никакъ не личной выгоды.

Еще болѣе онъ противорѣчитъ себѣ, когда онъ утверждаетъ, что разумный человѣкъ долженъ оставаться добродѣтельнымъ даже среди развращеннаго общества, которое добродѣтели не уважаетъ. Тутъ уже не можетъ быть рѣчи о взаимности услугъ. Съ точки зрѣнія эгоистической теоріи, то, что обыкновенно называется добродѣтелью, должно здѣсь называться порокомъ, ибо этимъ путемъ всего менѣе можно достигнуть личныхъ цѣлей. Между тѣмъ, по собственному сознанію Гольбаха, дѣйствительная жизнь представляетъ именно картину этого рода. Онъ въ самыхъ мрачныхъ краскахъ рисуетъ настоящее состояніе обществъ, гдѣ каждый увлекается личными выгодами, не обращая вниманія на общественную пользу. „Добродѣтель, говоритъ онъ, потому такъ рѣдка, что общество лишаетъ ее тѣхъ наградъ, на которыя она имѣетъ право расчитывать. Общество, какъ и отдѣльныя лица, будучи погружены въ пагубныя заблужденія, не сознаютъ своихъ интересовъ, имѣютъ ложныя понятія о чести, о славѣ, о благоденствіи и воздаютъ почести пустымъ предметамъ, а часто даже и самымъ вреднымъ преступленіямъ. Поэтому, у большей части земныхъ племенъ справедливость совершенно неизвѣстна; сила смѣшивается съ правомъ; власть пріобрѣтается не благодѣяніями, а насиліемъ; слава сопровождаетъ посягательства на человѣческій родъ; идея чести связана съ свирѣпыми и жестокими поступками; идея превосходства соединяется во всѣхъ умахъ съ суетными и пустыми отличіями, изъ которыхъ не вытекаетъ никакой пользы для общества“ [2]). „Добродѣтель, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, рѣдко доставляетъ тѣ блага, въ которыхъ, по мнѣнію черни, состоитъ счастіе человѣка. Находясь въ немилости, подвергаясь преслѣдованіямъ и изгнанію, она не получаетъ достойной награды. Но добродѣтельный человѣкъ не ищетъ ни наградъ, ни одобренія столь дурно устроеннаго общества. Онъ удаляется отъ людей и утѣшаетъ себя внутреннимъ сознаніемъ исполненнаго добра и уваженіемъ къ собственному превосходству. Онъ знаетъ, что имѣетъ право на любовь и уваженіе другихъ, и этого ему довольно. Такимъ образомъ, добродѣтель сама себѣ служитъ награ-

---

[1]) Mor. Univ. Sect. 2, ch. VII.
[2]) Mor. Univ. Sect. 2, ch. III, p. 81.

дою" [1]). Изъ теоріи Гольбаха слѣдуетъ, напротивъ, что добродѣтельный человѣкъ, не признанный обществомъ, пренебрегъ своими обязанностями, избравши самое плохое средство для полученія личныхъ выгодъ. Слѣдовательно, онъ долженъ не услаждаться мыслью о своемъ превосходствѣ, а терзаться угрызеніями совѣсти, сознавая свою ошибку. Очевидно, что описанный здѣсь добродѣтельный мужъ руководствовался въ своей дѣятельности не опытомъ, а умозрѣніемъ, и притомъ такимъ, которое идетъ совершенно въ разрѣзъ съ началами Гольбаха.

Дѣло въ томъ, что личное счастіе каждаго опредѣляется чисто субъективнымъ чувствомъ и составляетъ совершенно частную цѣль, которая достигается частными средствами, сообразно съ обстоятельствами и съ характеромъ окружающей среды. Общаго для всѣхъ закона тутъ быть не можетъ. А такъ какъ изъ многообразныхъ частныхъ цѣлей, каждая тянетъ на свою сторону, стараясь обратить всѣ другія въ средства, то изъ взаимнаго ихъ отношенія можетъ произойти только борьба, а никакъ не гармонія. Отсюда тѣ явленія общественной жизни, которыя описываетъ Гольбахъ. То, что онъ считаетъ плодомъ человѣческаго безумія, есть только прямой результатъ собственныхъ его началъ. Но это лишь одна сторона общежитія. Никакое общество не могло бы держаться исключительно на личномъ интересѣ. Чтобы связать его, необходимо противовѣсіе, которое заключается отнюдь не въ ясномъ пониманіи своихъ частныхъ выгодъ, а въ совершенно противоположномъ элементѣ, въ началѣ нравственномъ, требующемъ безкорыстнаго признанія человѣческихъ правъ во всякомъ человѣкѣ и безкорыстной дѣятельности на общую пользу. Ясное пониманіе своихъ выгодъ ведетъ лишь къ умной эксплуатаціи другихъ. При такомъ взглядѣ, признаніе чужаго права и дѣятельность на чужую пользу допускаются лишь на столько, на сколько это полезно намъ самимъ. Напротивъ, нравственный законъ возводитъ правду и человѣколюбіе въ начала абсолютныя, обязательныя для человѣка во всѣхъ обстоятельствахъ. Подобное требованіе совершенно выходитъ изъ предѣловъ эгоистической теоріи. Поэтому, когда Гольбахъ провозглашаетъ правду началомъ безусловно обязательнымъ для всѣхъ людей, отъ котораго ничто не можетъ ихъ освободить [2]), онъ дѣлаетъ выводъ несогласный съ положенными имъ основаніями. Это подстановка нравственныхъ предписаній,

---

[1]) Syst. de la Nat. 1-ère part. ch. XV, p. 272—5; Mor. Univ. Sect. I, ch. III.
[2]) Mor. Univ. Sect. 2, ch. VI.

заимствованных изъ совершенно другой области, подъ матеріалистическія воззрѣнія.

Замѣтимъ здѣсь, что матеріализмъ и индивидуализмъ не во всемъ совпадаютъ. Между ними есть та общая черта, что и здѣсь и тамъ частные элементы полагаются въ основаніе общей системы. Поэтому матеріалисты послѣдовательно приходятъ къ индивидуализму. Но индивидуализмъ, который человѣческую личность считаетъ абсолютнымъ началомъ и признаетъ равныя права за всѣми, въ сущности заключаетъ въ себѣ отрицаніе матеріализма. Онъ предполагаетъ въ человѣкѣ существо иного разряда, нежели животныя, существо, которое не можетъ быть низведено на степень простаго средства, но требуетъ къ себѣ уваженія, какъ носитель высшихъ, общихъ, духовныхъ началъ бытія. Слѣдовательно, матеріализмъ можетъ дойти до признанія равноправности всѣхъ особей человѣскаго рода только съ помощью логическаго скачка. Матерія правъ не имѣетъ, и уваженія ей оказать нельзя, какъ бы искусно ни была устроена машина. А потому, когда Гольбахъ полагаетъ признаніе этой равноправности въ основаніе всей своей нравственной и политической теоріи, мы должны сказать, что подобный выводъ вовсе не вытекаетъ изъ принятыхъ имъ началъ.

Совокупность обязанностей человѣка въ отношеніи къ другимъ Гольбахъ сводитъ къ понятію объ *общественномъ договорѣ* (le pacte social). Подъ этимъ онъ разумѣетъ сумму явныхъ или подразумѣваемыхъ условій, связывающихъ людей въ обществѣ [1]). Однако онъ не думаетъ этимъ утверждать, что люди, находясь первоначально въ естественномъ состояніи, соединяются въ общества въ силу договора. Напротивъ, въ отличіе отъ другихъ современныхъ и предшествующихъ ему философовъ, онъ отвергаетъ естественное состояніе, какъ вымыселъ. По его ученію, сама природа, съ самаго рожденія, ставитъ человѣка въ общество, безъ котораго онъ жить не можетъ; опытъ же развиваетъ въ немъ это естественное стремленіе, показывая ему всѣ выгоды общежитія. Поэтому невозможно представлять себѣ одиночество, какъ состояніе блаженства. Напротивъ, это самое безпомощное и безотрадное положеніе, въ которомъ человѣкъ лишенъ всего, что можетъ доставить ему счастіе [2]).

---

[1]) Mor. Univ. Sect. 2, ch. VI.

[2]) Politique Naturelle, Disc. 1-er §§ 1—6; Système social, 1-ère part, ch. XVI.

Но какъ скоро человѣкъ живетъ въ обществѣ, такъ онъ необходимымъ образомъ подчиняется законамъ общежитія. Онъ не можетъ требовать для себя ничего отъ другихъ, не доставляя имъ, съ своей стороны, никакихъ выгодъ. Эта взаимность пользъ, предписанная самою природою или закономъ необходимости, и есть то явное или подразумѣваемое условіе, которое связываетъ людей въ обществѣ. Обязательная сила его заключается въ томъ, что безъ этого невозможно для человѣка счастіе [1]).

Изъ понятія объ естественномъ договорѣ вытекаютъ всѣ добродѣтели, или лучше сказать, единственная добродѣтель, которая предписывается нравственнымъ закономъ,—правда. Мы должны дѣлать для другихъ то, что бы мы желали, чтобы и они для насъ дѣлали. Отсюда, съ одной стороны, уваженіе къ чужимъ правамъ или къ чужой свободѣ: человѣкъ и въ обществѣ можетъ искать своего счастія, но лишь на столько, на сколько это не вредитъ другимъ. Съ другой стороны, во имя той же взаимности, человѣкъ обязанъ дѣлать какъ можно болѣе добра другимъ. Кто отказываетъ другому въ помощи, тотъ поступаетъ несправедливо [2]). И эти обязанности простираются не на тѣхъ только, которые живутъ съ нами въ одномъ гражданскомъ обществѣ, но на всѣхъ людей безъ исключенія. Мы во всякомъ человѣкѣ должны признать человѣческія права и оказывать ему всякое пособіе. Достаточно быть человѣкомъ, чтобы имѣть права на человѣка. Условія общественнаго договора распространяются такимъ образомъ на весь человѣческій родъ, который образуетъ одно обширное общество, ибо всякій человѣкъ можетъ оказать другому помощь и получить отъ него услугу, къ какому бы народу онъ ни принадлежалъ. Поэтому всѣ народы связаны между собою общимъ закономъ правды, который запрещаетъ имъ нападать другъ на друга. Справедливо только то, что сообразно съ правами человѣческаго рода [3]).

Отсюда вытекаютъ всеобщія предписанія человѣколюбія, состраданія, благотворительности и прочія добродѣтели, которыя всѣ имѣютъ источникомъ правду [4]). Совокупность этихъ правилъ составляетъ естественный законъ, котораго основаніе лежитъ такимъ образомъ въ самой природѣ человѣка, законъ вѣчный и неизмѣнный, котораго всѣ гражданскіе законы

---

1) Mor. Univ. Sect. 2, ch. XI; Polit. Nat. Disc. 1, § 7.
2) Mor. Univ. Sect. 2, ch. IV, IX.
3) Mor. Univ. Sect. 2, ch. VI. VII; Syst. Soc. 1-ère part. ch. X.
4) Mor. Univ. Sect. 2, ch. VII, и слѣд.

суть только частныя приложенія. Мы видѣли уже, что Гольбахъ усвоиваетъ себѣ опредѣленіе Монтескьё, и понимаетъ законы, какъ необходимыя отношенія, вытекающія изъ природы вещей. Съ другой стороны, онъ признаетъ и опредѣленіе Руссо, по которому законъ есть выраженіе общей воли относительно того, что̀ обществу полезно или вредно. Но общая воля, говоритъ Гольбахъ, не должна противорѣчить естественному закону; иначе это—не законъ, а насиліе [1]).

Во всей этой аргументаціи очевидно смѣшеніе юридической точки зрѣнія съ нравственною. Подъ именемъ правды разумѣется не только воздержаніе отъ чужаго и стремленіе воздавать каждому то, что ему принадлежитъ, но и обязанность дѣлать всевозможное добро другимъ. Тутъ не различается то, что человѣкъ можетъ требовать, и чего онъ не въ правѣ требовать отъ другихъ. Во имя возможной взаимности, онъ получаетъ право на всякую помощь со стороны ближнихъ. Гольбахъ простираетъ это такъ далеко, что у него, какъ увидимъ далѣе, нравственныя обязанности становятся принудительными. Къ этому привело его стремленіе вывести нравственныя правила изъ эгоистическихъ началъ. Все у него смѣшалось, потому что все должно было истекать изъ одного источника. Это—тоже самое, что мы видѣли у писателей нравственной школы. Отправляясь отъ совершенно противоположныхъ посылокъ, Гольбахъ приходитъ съ ними къ однимъ заключеніямъ. Но у нравственной школы, смѣшеніе права съ нравственностью было прямымъ послѣдствіемъ основной точки зрѣнія; у Гольбаха же оно является плодомъ непослѣдовательнаго проведенія своихъ началъ. Матеріализмъ и связанная съ нимъ эгоистическая теорія, въ сущности, ведутъ къ отрицанію нравственности; но такъ какъ нравственныхъ требованій невозможно отвергать, не оскорбивъ самыхъ завѣтныхъ чувствъ человѣка, то приходится такъ или иначе приладить ихъ къ системѣ, въ которой для нихъ нѣтъ мѣста. Отсюда противорѣчія, которыя оказываются на каждомъ шагу.

Эти противорѣчія ярко выступаютъ и въ ученіи о государствѣ. Съ одной стороны, политика у Гольбаха является отраслью нравственности. „Политика, говоритъ онъ, можетъ быть только приложеніемъ неизмѣнныхъ законовъ правды, подкрѣпленныхъ общественными наградами и наказаніями. Заставить людей быть справедливыми, значитъ заставить ихъ быть человѣколюбивыми, благодѣтельными, миролюбивыми, обще-

---

[1]) Polit. Natur. Disc. 1-er, §§ 15—17; Mor. Univ. Sect. 2, ch. IV, Sect. 4, ch. II.

жительными; это значитъ заставить ихъ трудиться на пользу ближнихъ, съ тѣмъ чтобы пріобрѣсти законное право на привязанность, расположеніе, помощь, уваженіе и покровительство другихъ“ [1]). Такимъ образомъ, нравственныя обязанности прямо дѣлаются принудительными и правительству дается власть надъ самыми душами подданныхъ. Но съ другой стороны, индивидуалистическія начала предъявляютъ свои требованія: таже политика, во имя того же естественнаго закона, установляетъ вѣчныя, неизмѣнныя права человѣка, которыхъ никакая общественная власть не смѣетъ коснуться. Мы имѣли уже случай указать на эти два противоположныя направленія, которыя въ XVIII-мъ вѣкѣ постоянно идутъ рядомъ и не могутъ придти къ соглашенію; у Гольбаха они обозначаются особенно рѣзко. Источникъ противорѣчія лежитъ, съ одной стороны, въ необходимости, а съ другой—въ невозможности, съ точки зрѣнія индивидуализма, подчинить личное начало общественному. Поэтому Гольбахъ, также какъ и другіе философы этой школы, начинаетъ съ абсолютныхъ правъ человѣка, несовмѣстныхъ ни съ какимъ государственнымъ бытомъ, а кончаетъ полнымъ подчиненіемъ лица обществу.

Гольбахъ опредѣляетъ право въ субъективномъ смыслѣ, какъ способность, которой дѣятельность согласна съ естественными и гражданскими законами, или, что тоже самое, какъ данное закономъ дозволеніе. Права естественныя вѣчны и неизмѣнны, какъ самый естественный законъ; права гражданскія могутъ измѣняться; но они всегда должны быть согласны съ естественными законами [2]). Поэтому законнымъ можетъ считаться только то право, которое сообразно съ правдою, то есть, которое не вредитъ другимъ. Вредная для общества привилегія есть не право, а злоупотребленіе. Поэтому, съ другой стороны, никакой законъ и никакая власть не могутъ отнять у человѣка права искать своего счастія, не вредя другимъ. Человѣкъ вступаетъ въ общество единственно для собственнаго блага; онъ не отрекается отъ принадлежащей ему свободы, а ищетъ, напротивъ, бо́льшаго ея обезпеченія соединенными силами людей. Подчиняясь общественной власти, онъ отказывается только отъ безграничной независимости, несовмѣстной съ общежитіемъ, а не отъ права дѣлать все, что можетъ быть ему полезно безъ вреда другимъ. Поэтому общественный договоръ не уничтожаетъ истинной свободы, которая

[1]) Mor. Univ. Sect 2, ch. VI; Syst. Soc. 2-ème part. ch. I, p. 19.
[2]) Polit. Nat. Disc. I, § 22; Syst. Soc. 1-ère part. ch. X.

есть прирожденное и неотчуждаемое право человѣка; онъ даетъ ей только болѣе прочности [1]).

Точно также обезпечивается и собственность, которая состоитъ въ правѣ исключительно пользоваться плодами своего труда. То, что человѣкъ пріобрѣлъ трудомъ, то неотъемлемо ему принадлежитъ. Слѣдовательно, собственность освящается естественнымъ закономъ, который даетъ каждому право искать своего счастія, не мѣшая другимъ. А такъ какъ силы людей неравны, то отсюда неизбѣжно проистекаетъ неравное распредѣленіе имуществъ. Но неравенство, само по себѣ, не есть зло. Неравенство силъ и средствъ ведетъ лишь къ тому, что люди нуждаются другъ въ другѣ и ищутъ помощи ближнихъ. Вредно только злоупотребленіе неравенства, и этому общество обязано противодѣйствовать. Оно не должно допускать, чтобы богатые, пользуясь своимъ преимуществомъ, обращали въ свою выгоду силы бѣдныхъ и пожинали плоды чужаго труда. Въ этомъ единственно состоитъ требованіе правды. Мечты же о полномъ общеніи имуществъ противорѣчатъ законамъ природы, которая создала людей неравными [2]).

Такимъ образомъ, свобода, собственность и безопасность составляютъ во всякомъ обществѣ неизмѣнныя требованія правды. Общество, которое нарушаетъ эти права, тѣмъ самымъ уничтожаетъ общественный договоръ, заключенный для ихъ обезпеченія. Черезъ это оно лишается всякой власти надъ членами [3]). Такъ какъ человѣкъ вступаетъ въ общество единственно для собственнаго счастія, то онъ перестаетъ быть связаннымъ, какъ скоро общество наноситъ ему вредъ. Общественный договоръ возобновляется безпрерывно; человѣкъ постоянно держитъ вѣсы, на которыхъ онъ взвѣшиваетъ выгоды и невыгоды общежитія. Если первыя преобладаютъ, благоразумный человѣкъ будетъ доволенъ своею судьбою, но какъ скоро перевѣшиваютъ послѣднія, такъ общество теряетъ свои права и уничтожается всякая связь между нимъ и притѣсняемымъ членомъ. Добродѣтельный человѣкъ, говоритъ Гольбахъ, покидаетъ угнетающее его отечество, порочный же продолжаетъ жить въ обществѣ, какъ бы не связанный ничѣмъ, предаваясь всѣмъ своимъ прихотямъ и безъ малѣйшаго вниманія къ другимъ [4]).

---

[1]) Pol. Nat. Disc. I, §§ 22—25, Disc. VI, § 2; Syst. Soc. 1-ère part. ch. X, p. 107.
[2]) Polit. Nat. Disc. I, §§ 10, 11, 25—28.
[3]) Syst. Soc. 1-ère part. ch. X.
[4]) Polit. Nat. Disc. I, § 6.; Mor. Univ. Sect. 4, ch. III.

Въ этомъ ученіи, понятіе объ общественномъ договорѣ доводится до крайнихъ предѣловъ индивидуализма. Мы видѣли, что Локкъ считалъ договоръ, заключенный между обществомъ и его членами обязательнымъ для лица, разъ давшаго свое согласіе, но не обязательнымъ для потомковъ. Гольбахъ идетъ далѣе: измѣряя всѣ общественныя отношенія единымъ началомъ личнаго интереса, онъ каждому человѣку даетъ право, въ каждую данную минуту, считать договоръ для себя обязательнымъ или необязательнымъ, смотря по тому, признаетъ ли онъ его выгоднымъ или нѣтъ. Все общежитіе становится такимъ образомъ въ зависимость отъ мимолетныхъ взглядовъ отдѣльныхъ лицъ, которыя считаютъ себя связанными лишь тѣмъ, что они въ каждое мгновеніе признаютъ для себя полезнымъ. Очевидно, что такія начала могутъ породить только полную анархію. Если Гольбахъ и ограничиваетъ свое положеніе тѣмъ, что совѣтуетъ добродѣтельному мужу покидать угнетающее его отечество, то въ подобной оговоркѣ опять таки можно видѣть лишь непослѣдовательность. По теоріи Гольбаха, нѣтъ причины, почему бы добродѣтельному мужу слѣдовало удаляться въ пустыню, если онъ находитъ болѣе выгоднымъ оставаться на мѣстѣ, не считая себя связаннымъ общественными требованіями. Порочный въ этомъ случаѣ поступаетъ сообразнѣе съ тѣмъ, что Гольбахъ выдаетъ за истинную цѣль человѣка, то есть, съ собственною пользою.

Вступающія въ общество лица не могутъ однако сохранять такую полную независимость, какою они пользовались бы въ одиночествѣ; они по необходимости должны подчиняться общественной власти. Для охраненія общественнаго договора или правды въ обществѣ нужна сила, воздерживающая страсти и направляющая частные интересы къ общему благу. Отсюда происхожденіе правительства, которое Гольбахъ опредѣляетъ, какъ силу, установленную общественною волею, чтобы управлять дѣйствіями членовъ и заставлять ихъ содѣйствовать общественной цѣли, то есть, безопасности, счастію и сохраненію цѣлаго и частей [1]). Управлять значитъ принуждать людей исполнять свои нравственныя обязанности, содѣйствовать общему благу и жить добродѣтельно [2]).

Гольбахъ признаетъ эту власть абсолютною. „Эта центральная сила, говоритъ онъ, создана для того, чтобы опредѣлять всѣ частныя стрем-

---

[1]) Polit. Nat. Disc. II, §§ 2, 3.
[2]) Polit. Nat. Disc. II, § 1; Mor. Univ. Sect. 4, ch. II.

ленія; она должна быть довольно могущественна, чтобы заставить ихъ примыкать къ направленію цѣлаго. Еслибы эта власть имѣла границы, то въ правительствѣ не могло бы быть дѣятельности и энергіи; пороки членовъ безпрестанно дѣлали бы безполезнымъ или опаснымъ союзъ, котораго единственная цѣль заключается въ общемъ благѣ" [1]). Такимъ образомъ, съ одной стороны утверждается, что человѣкъ имѣетъ неотчуждаемыя и неотъемлемыя права, которыхъ никто коснуться не можетъ; съ другой стороны, обществу дается неограниченная власть надъ членами.

Въ другихъ мѣстахъ, правительство ставится въ полную зависимость отъ правъ народа. Отношенія между правительствомъ и подданными, говоритъ Гольбахъ, также какъ и отношенія отдѣльныхъ лицъ между собою, основаны на вѣчныхъ требованіяхъ правды. Происхожденіе правительствъ можетъ быть различно; нерѣдко они основываются на насиліи. Гдѣ есть общество, тамъ необходима и власть; поэтому правительство, въ той или другой формѣ, всегда существовало. Но какимъ бы способомъ оно ни возникало, единственный законный его титулъ заключается въ добровольномъ подчиненіи гражданъ, въ силу оказанной имъ пользы. Такъ какъ каждый человѣкъ вступаетъ въ общество единственно для своей выгоды, то подчиненіе его другимъ людямъ опредѣляется исключительно тѣми благодѣяніями, которыя онъ отъ нихъ получаетъ. Поэтому всякое правительство, каково бы ни было его устройство, всегда находится въ зависимости отъ воли народной. Общество сохраняетъ постоянное, неотчуждаемое и неотъемлемое право измѣнять правительство по своему усмотрѣнію, полагать ему тѣ или другія границы, наконецъ, смѣнять его, когда оно дурно. Это—право, предшествующее всѣмъ другимъ правамъ [2]). Всякая власть, не опирающаяся на добровольное согласіе подданныхъ, лишена законнаго основанія и противорѣчитъ требованіямъ правды; власть, приписывающая себѣ божественное право, коренится въ обманѣ и предразсудкахъ [3]). Точно также и всякія другія общественныя преимущества тогда только законны, когда они основаны на общественной пользѣ и на добровольномъ признаніи другихъ. Иначе это-злоупотребленія, которыя слѣдуетъ искоренять [4]).

---

[1]) Polit. Nat. Disc. II, § 20.
[2]) Polit. Nat. Disc. II, §§ 4—6, Disc. III, §§ 1, 2, 7—10, 17, 19; Syst. Soc. 2-ème part. ch. I, V.
[3]) Pol. Nat. Disc. III, § 12.
[4]) Тамъ же, § 23.

Этими положеніями утверждается во всемъ своемъ объемѣ полновластіе народа. При всемъ томъ, Гольбахъ не стоитъ за чистую демократію. Онъ сравниваетъ различные образы правленія и во всѣхъ находитъ недостатки. Первое правленіе, говоритъ онъ, которое естественно установилось среди человѣческихъ обществъ, была монархія. Она уподоблялась знакомому всѣмъ правленію отца семейства. Вмѣстѣ съ тѣмъ, это было лучшее средство для устраненія внутреннихъ раздоровъ и для охраненія общественнаго единства. Многіе хвалятъ ее и за то, что въ ней болѣе прочности и силы, нежели въ другихъ политическихъ формахъ. Но съ другой стороны, монархія имѣетъ и огромныя невыгоды. Одному человѣку почти невозможно справиться съ такимъ сложнымъ и труднымъ дѣломъ, какъ управленіе народа. Въ наслѣдственной монархіи, которая представляетъ самый обыкновенный ея видъ, все зависитъ отъ случайности рожденія; правленіе можетъ попасть въ руки лица, совершенно неспособнаго или покорнаго страстямъ. Личный интересъ монарха легко получаетъ здѣсь перевѣсъ надъ общественною пользою; прихоть и эгоизмъ становятся на мѣсто закона. Такимъ образомъ, монархія превращается въ деспотизмъ. Въ сущности, между неограниченною монархіею и деспотизмомъ нѣтъ различія. Свобода гражданъ здѣсь исчезаетъ, и силы народныя истощаются для выгодъ одного лица. Поставленный на высотѣ монархъ не знаетъ даже народныхъ потребностей; онъ не въ состояніи отыскивать людей способныхъ управлять общественными дѣлами, и по неволѣ довѣряется окружающимъ его придворнымъ и льстецамъ. Высокое положеніе ведетъ, наконецъ, къ тому, что государь обставляетъ себя великолѣпіемъ. Вслѣдствіе того, роскошь и тщеславіе водворяются въ обществѣ, а это—первая причина разрушенія государствъ. Спокойствіе, которое водворяется деспотизмомъ, ничто иное, какъ предсмертное оцѣпенѣніе [1]).

Пораженные всѣми этими недостатками, народы нерѣдко, избавившись отъ тяготѣющаго надъ ними гнета, оставляли власть за собою и установляли у себя демократію. Но такое правленіе было ничто иное, какъ видоизмѣненная анархія. Въ демократіи, каждый сохраняетъ свою независимость, подчиняясь только тѣмъ законамъ, которые онъ какъ бы самъ на себя налагаетъ. Подобная свобода ведетъ лишь къ разнузданности страстей, которыя, получивши полный просторъ, производятъ здѣсь гораздо болѣе гибельныя дѣйствія, нежели во всякомъ другомъ образѣ

[1]) Pol. Nat. Disc. II, §§ 11, 12, Disc. IX, § 4; Syst. Soc. 2-ème part. ch. II.

правленія. Здѣсь граждане прежде всего гоняются за равенствомъ, не видя, что полное равенство есть чистая химера и противорѣчитъ законамъ природы. Демократія, въ сущности, худшая изъ всѣхъ политическихъ формъ, ибо власть достается здѣсь въ руки самой неразумной части народа; высшіе же классы, болѣе образованные, подвергаются подозрѣнію и гоненіямъ. Человѣкъ съ непросвѣщеннымъ разумомъ всегда завистливъ. Ревнивая и подозрительная толпа ненавидитъ всякаго, кто по заслугамъ, талантамъ и богатству становится выше общаго уровня. Поэтому зависть, а не добродѣтель составляетъ главную движущую пружину республикъ. Самыя высокія заслуги остаются въ пренебреженіи или навлекаютъ на себя только месть неблагодарной черни, которой численное превосходство обезпечиваетъ безнаказанность и не позволяетъ стыдиться своихъ преступленій. Народъ, какъ и частное лице, становится дерзкимъ и злобнымъ, какъ скоро онъ безъ просвѣщенія и безъ добродѣтели получаетъ власть въ свои руки. Онъ упивается тщеславіемъ при видѣ своей силы, которою онъ не умѣетъ пользоваться мудро и справедливо. Онъ отвращается отъ истинныхъ своихъ друзей и предается коварнымъ честолюбцамъ, которые льстятъ его страстямъ. Поэтому исторія всѣхъ временъ повѣствуетъ о безпрерывныхъ потрясеніяхъ и смутахъ, которымъ всегда подвергалось народное правленіе. Власть въ немъ безсильна, потому что она слишкомъ раздѣлена; она не уважается, потому что каждый, видя въ себѣ ея обладателя, считаетъ себя въ правѣ ею злоупотреблять. Отсюда буйство партій, раздоры и междоусобія, пока наконецъ народъ, усталый отъ своихъ излишествъ, отдается въ рабство одному или немногимъ и считаетъ себя счастливымъ тѣмъ, что онъ своеволіе промѣнялъ на оковы. Однимъ словомъ, вездѣ, гдѣ народъ является обладателемъ власти, государство носитъ въ себѣ сѣмена разложенія. Свобода превращается въ своеволіе и затѣмъ слѣдуетъ анархія. Любовь къ равенству становится идоломъ, которому все приносится въ жертву, и который окончательно разрушаетъ самое зданіе [1]).

Не лучше того и правленіе аристократіи. Здѣсь лица, поставленныя во главѣ народа, соперничаютъ между собою, домогаясь власти. Если силы ихъ болѣе или менѣе равны, общество наполняется смутами. Каждый честолюбецъ составляетъ себѣ партію и старается одолѣть соперниковъ. Отсюда непрестанныя междоусобія, которыя и здѣсь приводятъ наконецъ

---

[1]) Pol. Nat. Disc. II, §§ 14, 18, Disc. IX, § 6.

къ тому, что народъ подчиняется владычеству самаго ловкаго или самаго счастливаго изъ всѣхъ. Если же аристократы, во имя собственныхъ интересовъ, стараются сохранить между собою согласіе и строгими законами обуздываютъ честолюбіе своихъ членовъ, то и отъ этого народу становится не легче. Вмѣсто деспотизма одного лица водворяется тиранія многихъ, гораздо болѣе тяжелая, ибо она превращается въ строго проведенную систему, которая не измѣняется съ перемѣною лицъ, но держится непоколебимо, какъ и самая корпорація [1]).

Иногда народъ, видя недостатки аристократіи и демократіи, старался умѣрить ихъ, воздерживая одинъ элементъ другимъ. Но и эти надежды были напрасны. Отсюда возникали только двѣ соперничествующія власти съ противоположными интересами. При такомъ устройствѣ, силы государства никогда не могли быть уравновѣшены надлежащимъ образомъ, а потому не могли дѣйствовать согласно. Общество постоянно боролось съ самимъ собою, до тѣхъ поръ пока и оно наконецъ не дѣлалось жертвою честолюбцевъ, которые пользовались силами партій, чтобы утвердить собственное владычество. Таковъ былъ исходъ всѣхъ смѣшанныхъ республикъ [2]).

Наконецъ и смѣшанная монархія, которую нѣкоторые считаютъ высшимъ произведеніемъ человѣческаго ума, заключаетъ въ себѣ самыя существенныя невыгоды. „Можетъ быть, говоритъ Гольбахъ, когда нибудь откроютъ, что это правленіе, повидимому достойное удивленія, соединяетъ въ себѣ недостатки всѣхъ трехъ формъ, которыя къ немъ сочетаются". Съ одной стороны монархъ, которому ввѣряется исполнительная власть, имѣетъ въ рукахъ войско и почести, слѣдовательно, всѣ средства дѣйствовать на людей страхомъ и соблазномъ. Свобода не можетъ быть прочна, тамъ гдѣ войско наемное, а не сами граждане носятъ оружіе; ей всегда грозитъ опасность тамъ, гдѣ раздача почестей зависитъ не отъ самого народа, а отъ государя. Законодательныя собранія не въ силахъ предотвратить это зло. Притомъ, самое существованіе этихъ тѣлъ есть уже зло, ибо выгоды правителей не должны отдѣляться отъ интересовъ подданныхъ. Аристократическая палата, имѣющая свои особые интересы, всегда будетъ поддерживать монарха; представители же народа, если они не подлежатъ наказанію со стороны избирателей, легко

---

1) Pol. Nat. Disc. II, § 15, Disc. IX, § 7.
2) Pol. Nat. Disc. II, § 16.

могутъ продать общественную свободу, будучи закуплены деньгами и почестями. Съ другой стороны, если у народа не отнимается возможность своеволія, то въ смѣшанной монархіи оказываются всѣ недостатки демократіи. Неразумная толпа хочетъ властвовать и увлекаетъ правителей въ безразсудныя предпріятія. Ею руководятъ демагоги, которые возбуждаютъ ее противъ ея собственныхъ, самыхъ существенныхъ интересовъ. Народъ раздирается на партіи, которыя борются за власть. Собраніе, вмѣсто того, чтобы обсуждать полезныя мѣры и законы, становится поприщемъ, гдѣ сталкиваются личные интересы и честолюбія. При такомъ положеніи дѣлъ, ловкому и умному монарху легко воспользоваться удобнымъ случаемъ, чтобы уничтожить народныя вольности [1]).

Гольбахъ прилагаетъ эти сужденія къ Англичанамъ, „самому свободному народу, говоритъ онъ, существующему нынѣ на землѣ, народу, котораго учрежденія считаются высшимъ плодомъ человѣческой мудрости, который владѣетъ громаднѣйшими богатствами и самою обширною торговлею и который однако, вѣчно терзаемый партіями, имѣетъ граждaнъ всегда недовольныхъ своею судьбою и часто болѣе несчастныхъ, нежели самые рабы деспотизма". Чтобы здраво судить о столь сложной машинѣ, какъ англійская конституція, продолжаетъ Гольбахъ, надобно разсмотрѣть дѣйствіе различныхъ ея колесъ. Аристократія, состоящая изъ лицъ, заимствующихъ свой блескъ отъ престола, всегда должна бояться народа и поддерживать монарха, въ которомъ она видитъ источникъ всѣхъ титуловъ, почестей и милостей. Слѣдовательно, король всегда увѣренъ въ большинствѣ голосовъ верхней палаты, гдѣ онъ, сверхъ того, имѣетъ самыхъ ревностныхъ приверженцевъ въ духовныхъ членахъ; ибо духовенство, также какъ и деспоты, хочетъ только рабовъ и всего болѣе боится свободы мысли. Такое отдѣленіе аристократіи отъ народа противорѣчитъ общему благу. Неужели, восклицаетъ Гольбахъ, пустое и варварское различіе между благороднымъ и простолюдиномъ должно существовать въ странѣ, гдѣ всѣ граждане обязаны вмѣстѣ трудиться надъ поддержаніемъ правъ разума и справедливости, безъ которыхъ свобода никогда не можетъ быть прочна? И можно ли назвать свободнымъ и великимъ народъ, среди котораго есть люди, пользующіеся привилегіями, противными правдѣ? Ненавистное и унизительное различіе между высшими и низшими означаетъ въ сущности тирановъ и рабовъ, при-

---

[1]) Pol. Nat. Disc. II, § 9; Disc. IX, § 5; Syst. Soc. 2-ème part. ch. IV.

тѣснителей и угнетенныхъ. Съ другой стороны, Палата Общинъ представляетъ многочисленное, а потому шумное и разнорѣчащее собраніе лицъ, которыя, будучи разъ избраны, перестаютъ быть отвѣтственными передъ избирателями и не могутъ быть лишены своихъ должностей. Поэтому они безнаказанно могутъ измѣнять народу и продавать общественныя вольности. Самый выборъ ихъ предоставленъ черни, торгующей своими голосами. Люди, которые должны защищать народную свободу, избираются среди буйствъ и дракъ пьяной и подкупной толпы. Что же можетъ выдти изъ такого безпутнаго порядка вещей? То, что народъ, которому свобода стоила столько крови и труда, доселѣ пріобрѣлъ только право жить въ безпрерывныхъ тревогахъ; онъ принужденъ молча соглашаться на самыя гнусныя коварства продажныхъ представителей; онъ ежеминутно долженъ опасаться ловкихъ продѣлокъ монарха, у котораго въ рукахъ и военная сила, и общественная казна, и наконецъ, почести, составляющія величайшій соблазнъ для людей. Долгій опытъ доказалъ, что въ Англіи патріотизмъ членовъ оппозиціи ничто иное, какъ личина честолюбія, которое побуждаетъ ихъ всѣми средствами противодѣйствовать правительству и стараться мѣшать самымъ разумнымъ мѣрамъ, единственно съ цѣлью самимъ стать на мѣсто министровъ и тогда поступать также, какъ и ихъ противники, то есть, извлекать изъ народа всевозможныя личныя выгоды. „Народъ, истерзанный крамолами, фанціями, возмущеніями, у котораго права классовъ не опредѣлены съ достаточною ясностью, у котораго законы многочисленны, непонятны, противорѣчивы, можетъ ли когда либо быть покойнымъ и довольнымъ?..... Можетъ ли свобода единую минуту быть въ безопасности, когда она находится въ рукахъ шайки коварныхъ повѣренныхъ, которые предпочитаютъ деньги чести и свободѣ?.... Да и можетъ ли народъ продажный, порочный, развращенный долго сохранять свою вольность?... Свобода можетъ быть прочно утверждена только на правдѣ и крѣпко защищена только добродѣтелью“ [1]).

Такимъ образомъ Гольбахъ приходитъ въ заключенію, что нѣтъ и не можетъ быть образа правленія, вполнѣ удовлетворяющаго требованіямъ разума. Всѣ имѣютъ свои выгоды, но вмѣстѣ съ тѣмъ и безчисленные, присущіе имъ недостатки. Избытокъ власти производитъ деспотизмъ; излишекъ свободы порождаетъ своеволіе, которое хуже самаго деспотиз-

---

1) Syst. Soc. 2-ème part. ch. VI.

ма, ибо здѣсь всякій является деспотомъ. Сосредоточенная власть, пріобрѣтая силу и дѣятельность, становится опасною; власть раздѣленная слабѣетъ [1]). Въ дѣйствительности нѣтъ хорошо устроеннаго правленія на землѣ. До сихъ поръ, при установленіи и перемѣнѣ правительствъ дѣйствовали случай, безуміе и насиліе, а не разумъ, справедливость и любовь къ отечеству. Самыя кровавыя революціи низвергали только тирановъ и устраняли пустыя формы, не искореняя самаго источника зла. Послѣ революцій, народы подпадали подъ новое, нерѣдко худшее иго. Вообще, говоритъ Гольбахъ, политическіе перевороты, междоусобныя войны, цареубійства и всякаго рода злодѣянія не въ силахъ залѣчить общественныя язвы. Эти сильныя средства часто хуже тѣхъ золъ, противъ которыхъ они направлены. Истина дѣйствуетъ болѣе мирными, хотя и болѣе медленными путями. Голосъ разума не требуетъ возстаній и крови. Одно просвѣщеніе улучшаетъ состояніе человѣчества [2]). Гольбахъ возлагаетъ свои надежды на будущаго преобразователя, предостерегая его только отъ привязанности къ преданіямъ старины. Совѣтъ Макіавелли часто возвращать правленіе къ первымъ его началамъ, говоритъ онъ, пагубенъ въ политикѣ. Устарѣвшія лѣкарства не помогутъ излѣчить современныя болѣзни. Преданіе обыкновенно передаетъ намъ только безсмысленные законы, нелѣпые обычаи, варварскіе нравы. Надобно обращаться не къ опыту отцовъ, а къ первоначальнымъ основамъ всякаго общества и къ существеннымъ свойствамъ всѣхъ людей [3]).

Такимъ образомъ, и здѣсь, какъ и вездѣ, Гольбахъ является чистымъ теоретикомъ. Въ теоріи онъ утверждаетъ, что надобно руководствоваться единственно опытомъ, а какъ скоро дѣло доходитъ до приложенія, такъ опытъ отвергается и рекомендуется умозрѣніе. Въ этомъ смыслѣ онъ самъ предлагаетъ нѣкоторыя мѣры для возможно лучшаго устройства государственной власти. Величайшая задача въ политикѣ, говоритъ онъ, заключается въ томъ, чтобы найти способъ помѣшать управляемымъ сдѣлаться добычею управляющихъ. Какъ положить преграды честолюбію князя? Какъ предупредить измѣну представителей и оградить ихъ отъ соблазновъ? Этого можно достигнуть посредствомъ законовъ,

---

[1]) Pol. Nat. Disc. II, § 22.
[2]) Syst. Soc. 2-ème part. ch. II.
[3]) Pol. Nat. Disc. II, § 25.

точно опредѣляющихъ права и обязанности каждаго органа власти и связывающихъ интересы всѣхъ членовъ общества въ единый общественный интересъ. Прежде всего, военная сила должна зависѣть отъ самого народа; всякій гражданинъ обязанъ носить оружіе. За тѣмъ, общественная казна должна быть обращаема не на поддержку пышности двора и лѣни, или корыстолюбія придворныхъ и любимцевъ, а на дѣйствительныя потребности общества. Самъ народъ долженъ ввѣрять сбираемыя деньги выборнымъ лицамъ, которыя обязаны отдавать ему строгій отчетъ въ ихъ употребленіи. Въ представители должны избираться люди, имуществомъ связанные съ государствомъ, честные и правдивые. Для этого выборы должны быть очищены отъ подкуповъ и интригъ; тайную подачу голосовъ слѣдуетъ предпочитать шумнымъ сходкамъ. Представители должны обязаться не получать никакихъ почестей и милостей отъ двора; народъ же всегда сохраняетъ право смѣнять ихъ и наказывать. Постоянныхъ, а еще болѣе наслѣдственныхъ представителей, разумѣется, не должно быть, ибо всякое постоянное сословіе неизбѣжно имѣетъ свои особые интересы. Рожденіе, говоритъ Гольбахъ, не даетъ человѣку ни талантовъ, ни мудрости, ни добродѣтелей необходимыхъ для должности, отъ которой зависитъ общее благосостояніе; однѣ заслуги должны пролагать путь къ почестямъ. Наконецъ, самое право выбора должно быть предоставлено только истиннымъ гражданамъ, имѣющимъ интересъ въ общественномъ дѣлѣ и прикрѣпленнымъ къ отечеству своимъ имуществомъ, которое отвѣчаетъ за ихъ привязанность. Подобное право невозможно дать тунеядной черни, нищимъ, бродягамъ и продажнымъ людямъ. Вообще, подъ именемъ народа не надобно разумѣть безразсудную и невѣжественную толпу, которая всегда можетъ сдѣлаться орудіемъ демагоговъ. Самые ремесленники, купцы и наемники, хотя они и состоятъ подъ покровительствомъ государства, не могутъ считаться настоящими его членами до тѣхъ поръ, пока они трудомъ не пріобрѣли недвижимой собственности. Полноправнымъ гражданиномъ долженъ быть признанъ всякій отецъ семейства, владѣющій землею. На этомъ началѣ должно быть основано и народное представительство. Если же народъ многочисленъ, то каждая область должна имѣть свое особое собраніе. Эти собранія должны, въ свою очередь, посылать депутатовъ въ генеральные штаты или національное представительство, снабжая ихъ надлежащими инструкціями. Наконецъ, послѣдніе должны собираться и расходиться по собственному изволенію, не завися въ этомъ отношеніи отъ князя, который

всегда стремится устранить препятствія своему произволу [1]). Такое устройство, говоритъ Гольбахъ, соединяетъ въ себѣ выгоды большихъ и малыхъ государствъ [2]).

Не смотря на то, что въ этомъ планѣ упоминается о монархѣ и престолѣ, весь онъ очевидно носитъ на себѣ чисто республиканскій характеръ. Гольбахъ является здѣсь приверженцемъ федеративной республики, умѣренной цензомъ. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ, что лучшее средство предупредить злоупотребленія состоитъ въ раздѣленіи властей между различными органами; но это раздѣленіе онъ понимаетъ не въ смыслѣ независимости, а напротивъ, въ смыслѣ подчиненія одной власти другой. Монархъ долженъ подчиняться представителямъ народа, послѣдніе же, въ свою очередь, должны всегда зависѣть отъ воли избирателей, которыхъ они повѣренные, а не господа [3]). Во всемъ этомъ очевидно перемѣшиваются различныя точки зрѣнія. Послѣдовательное проведеніе демократическихъ началъ сдерживается желаніемъ умѣрить крайности демократіи. Въ результатѣ выходитъ нѣчто весьма неопредѣленное, болѣе похожее на отрывочныя воззрѣнія, нежели на обдуманную систему. Напрасно стали бы мы искать здѣсь яснаго теоретическаго взгляда или живой политической мысли, хотя подъ часъ встрѣчаются вѣрныя замѣчанія.

Гольбахъ соглашается впрочемъ, что всѣмъ людямъ не приходится одинакое правленіе. Различіе климатическихъ условій, нравовъ, обычаевъ, мнѣній, потребностей, большее или меньшее пространство государства, его географическое положеніе, произведенія почвы, все это должно видоизмѣнять и самое устройство правительства [4]). Въ сущности, дѣло не въ формѣ, а въ суммѣ тѣхъ благъ, которыя правительство доставляетъ обществу. Какое бы ни давать ему имя, то правительство хорошо, которое дѣлаетъ подданныхъ счастливыми. А эта цѣль достигается тамъ, гдѣ всякій имѣетъ достаточно свободы, чтобы стремиться къ своему счастію, не вредя другимъ [5]).

Такимъ образомъ, вопросъ объ устройствѣ правительства становится на второй планъ; первое требованіе заключается въ обезпеченіи личной

---

[1]) Syst. Soc. 2-éme part. ch. IV.
[2]) Polit. Nat. Disc. VII, § 10.
[3]) Polit. Nat. Disc. II, § 20.
[4]) Pol. Nat. Disc. II, § 22.
[5]) Pol. Nat. Disc. II, § 21.

свободы. Въ этомъ выгодно сказывается развитіе индивидуалистической точки зрѣнія: разнообразіе политическихъ формъ не отвергается во имя абсолютной теоріи, все подводящей подъ одинъ уровень. Но съ другой стороны, самое начало личной свободы становится безусловнымъ мѣриломъ всего политическаго быта. Мы видѣли уже, что Гольбахъ признаетъ права человѣка неотчуждаемыми и неизмѣнными. Свобода, говоритъ онъ, есть долгъ, а не милость. Только насиліе и неправда могутъ отнять ее у человѣка. Однако онъ и личную свободу старается сдержать въ предѣлахъ умѣренности. Повторяя опредѣленіе Монтескьё, онъ говоритъ, что свобода не означаетъ права дѣлать все, что угодно; своеволіе хуже самаго деспотизма. Истинная свобода состоитъ въ правѣ дѣлать для своего счастія все, что совмѣстно съ природою человѣка въ обществѣ. Слѣдовательно, границы ей полагаются единственно требованіями общаго блага; все, что выходитъ изъ этихъ предѣловъ, есть несправедливость и тиранія. Такая свобода не составляетъ принадлежности какого либо образа правленія. Въ демократіи, народъ часто не имѣетъ никакого понятія о свободѣ; господство черни невыносимѣе власти самаго жестокаго тирана. Римляне подъ владычествомъ Тита были свободнѣе, нежели при своемъ древнемъ Сенатѣ. Свобода существуетъ тамъ, гдѣ управляетъ законъ; напротивъ, народъ обращается въ раба, какъ скоро надъ закономъ возвышается владыка. Поэтому свободы нѣтъ и тамъ, гдѣ нѣкоторыя лица присвоиваютъ себѣ право толковать законъ по своему усмотрѣнію, ибо въ такомъ случаѣ законъ обращается въ пользу немногихъ и въ ущербъ большинству гражданъ. Наконецъ, свобода не существуетъ и въ тѣхъ государствахъ, гдѣ высшія сословія пользуются несправедливыми привилегіями. Но съ другой стороны, она не установляетъ и химерическаго равенства, а доставляетъ только одинакое покровительство всѣмъ [1].

Какія же вытекаютъ изъ свободы права?

Первое ея дѣйствіе состоитъ въ охраненіи личности и имущества гражданъ. Отсюда право народа добровольно облагаться податьми на пользу государства. Каждый жертвуетъ частью своего достоянія, но не по прихоти правителей, а для дѣйствительныхъ нуждъ общества. Въ свободномъ государствѣ распредѣленіе налоговъ должно быть согласно съ тре-

---

[1]) Pol. Nat. Disc. VI, §§ 1—10; Syst. Soc. 2-ème part. ch. III.

бованіями справедливости, а употребленіе ихъ должно подлежать отчетности передъ народомъ [1]).

Одного огражденія лица и имущества недостаточно однако для того, чтобы человѣкъ чувствовалъ себя свободнымъ; нужно еще, чтобъ и умъ не былъ связанъ деспотизмомъ. Отсюда требованіе свободы совѣсти и мысли. Люди имѣютъ различныя понятія о Божествѣ, и каждый думаетъ, что его понятіе есть истинное. Всѣ эти различія должны быть терпимы въ государствѣ, которое не допускаетъ, чтобы одно вѣроисповѣданіе тѣснило другія. Нетерпимость есть не только нарушеніе свободы, но и преступленіе противъ общества. „Власть, говоритъ Гольбахъ, превращается въ безумную тиранію, когда она хочетъ предписать людямъ, что они должны думать: обязанное направлять одни внѣшнія дѣйствія людей, правительство никогда не можетъ присвоить себѣ нелѣпаго права налагать извѣстныя правила или принужденіе на тайныя движенія мозга своихъ подданныхъ. Сердце человѣка неприкосновенное святилище, въ которое только безуміе можетъ стараться проникнуть; тамъ собственное сужденіе одно держитъ скиптръ“ [2]).

Изъ этого слѣдуетъ, что правительство должно допускать и свободу печати. Нѣтъ сомнѣнія, что это право можетъ иногда имѣть и вредныя послѣдствія: своеволіе, подъ личиною свободы, можетъ злословить честныхъ и полезныхъ обществу людей. Но изъ того, что зажигатель пользуется огнемъ для произведенія пожара, слѣдуетъ ли, что надобно отнять огонь у всѣхъ? Зло, которое при неограниченной свободѣ печати можетъ падать на нѣкоторыхъ, далеко превышается безчисленными выгодами, проистекающими отсюда для цѣлаго общества, интересамъ котораго должна подчиняться частная польза членовъ. Притомъ, общественное негодованіе скоро наказываетъ преступнаго писателя. Враги же общества находятъ въ печати самое сильное обличеніе. „Нѣтъ ничего несправедливѣе, говоритъ Гольбахъ, какъ отнимать у гражданъ свободу писать или говорить о предметахъ, касающихся ихъ счастія; съ какого права можно лишать ихъ возможности заниматься интересами, которые одни заслуживаютъ ихъ вниманія? Истина всегда выигрываетъ отъ преній; ложь и преступленіе одни находятъ выгоду въ томъ, чтобы скрываться во тьмѣ. Истина, всегда полезная человѣчеству, можетъ иногда не

---

[1]) Pol. Nat. Disc. VI, § 12.
[2]) Pol. Nat. Disc. VI, § 15.

нравиться тиранамъ; но будучи могущественнѣе ихъ, она рано или поздно восторжествуетъ надъ ихъ мрачными замыслами, и народы пожнутъ то, что она посѣяла" [1]).

Всѣ народы, также какъ и отдѣльныя лица, имѣютъ неотъемлемое право на свободу. Фактически, они нерѣдко бываютъ рабами; по праву, они всегда свободны. Только невѣжество и тупоуміе могутъ сдѣлать людей нечувствительными къ ея благамъ; ибо счастіе народа составляется изъ счастія гражданъ, а нѣтъ счастія безъ свободы. Гдѣ нѣтъ свободы, тамъ нѣтъ и отечества, ибо нѣтъ любви къ своему правительству, къ законамъ и къ обществу, которое заботится о благѣ своихъ членовъ. Отъ свободы зависитъ и народное могущество; она одна даетъ обществу какъ матеріальныя, такъ и нравственныя силы. Свобода возбуждаетъ человѣческую дѣятельность и порождаетъ промышленность; отъ нея зависятъ умноженіе народонаселенія, успѣхи земледѣлія и торговли, кредитъ, довѣріе. Поэтому неравенство народовъ въ свободѣ влечетъ за собою неравенство и государственныхъ силъ. Исторія показываетъ, что громадныя полчища деспотовъ побивались горстью свободныхъ людей [2]). Наконецъ, свобода выгодна и самимъ монархамъ, ибо, ограничивая ихъ произволъ, она увеличиваетъ дѣйствительное ихъ могущество и доставляетъ имъ уваженіе гражданъ. Поэтому истинные интересы монарховъ должны побуждать ихъ къ водворенію свободы въ государствѣ [3]).

Не смотря однако на всѣ эти очевидныя преимущества, не смотря на то, что всѣ люди естественно желаютъ свободы, огромное большинство народовъ, замѣчаетъ Гольбахъ, находится въ рабствѣ. Почти вездѣ интересы цѣлаго общества принесены въ жертву немногимъ лицамъ. У самыхъ свободныхъ народовъ есть множество нелѣпыхъ стѣсненій, введенныхъ правительствами и утвержденныхъ предразсудками [4]). Или же свобода превращается въ своеволіе, которое хуже самаго рабства. Все это происходитъ оттого, что немногіе способны пользоваться истинною свободою. Ее умѣетъ цѣнить только добродѣтельный народъ. Вольность безъ разума есть пагубное орудіе. Та мнимая свобода, которою пользуются нѣкоторые народы, потому исполнена смутъ, что она не основана на добрыхъ нравахъ, на просвѣщеніи, на добродѣтели,

[1]) Pol. Nat. Disc. VI, §§ 16, 17.
[2]) Pol. Nat. Disc. VI, §§ 19—24.
[3]) Pol. Nat. Disc. VI, § 9.
[4]) Pol. Nat. Disc. VI, § 26.

которые одни учатъ людей сдерживать свои страсти въ должныхъ границахъ. „Дитя безъ опыта или разума, говоритъ Гольбахъ, можетъ только злоупотреблять предоставленною ему свободою въ ущербъ самому себѣ: воспитаніе, развивая его способности, учитъ его отличать тѣ страсти, которымъ онъ долженъ повиноваться, отъ тѣхъ, которыя онъ обязанъ воздерживать. Здравая политика должна быть воспитательницею народовъ; она должна учить ихъ, образовать ихъ умъ и сердце, дѣлать ихъ человѣколюбивыми, справедливыми и общительными. Но ложная политика или пренебрегаетъ воспитаніемъ гражданъ, или же прямо ему противодѣйствуетъ. Слишкомъ часто правители подаютъ народу только примѣры несправедливостей, насилій и коварствъ, которые могутъ спутать въ головахъ всѣ нравственныя понятія; политика князей нерѣдко ничто иное, какъ длинный рядъ преступленій. Своевольные князья учатъ своеволію и подданныхъ. Лживые или фанатическіе жрецы, вмѣсто того, чтобы наставлять народы, дѣлаютъ ихъ нетерпимыми и буйными. Введенные въ заблужденіе подобными руководителями, люди рѣдко имѣютъ истинное понятіе о свободѣ и ведутъ себя, какъ дикіе звѣри, когда приходится ее пріобрѣтать или защищать“[1]).

Оказывается, слѣдовательно, что свобода сама по себѣ не есть источникъ всѣхъ благъ. Она полезна только тому, кто умѣетъ ею пользоваться, а это умѣніе зависитъ отъ воспитанія, даннаго народу правительствомъ. Такимъ образомъ, все сводится къ тому, чтобы правители, посредствомъ добродѣтельной политики, воспитывали людей къ свободѣ.

Политика, говоритъ Гольбахъ, есть искусство управлять людьми или заставлять ихъ содѣйствовать сохраненію и благосостоянію общества. „Каждый членъ общества стремится къ счастію по своему. Часто онъ несогласенъ съ самимъ собою; движенія его разнообразны; онъ идетъ невѣрною поступью и колеблется на каждомъ шагу вслѣдствіе различныхъ и часто противоположныхъ толчковъ, которые направляютъ его въ разныя стороны. Дѣло правительства—сообщать ему полезныя движенія и поддерживать его въ данномъ направленіи“ [2]).

Гольбахъ опредѣляетъ также политику, какъ опытъ, приложенный къ правленію и къ потребностямъ государства. Но такъ какъ страсти народовъ, ихъ темпераменты, нравы, образъ мыслей весьма разнообразны,

[1]) Pol. Nat. Disc. VI, §§ 5—7.
[2]) Pol. Nat. Disc. VII, §§ 1; Syst. Soc. 2-ème part. ch. VII.

то невозможно управлять всѣми по одинакимъ законамъ. Политика должна имѣть въ виду людей, какъ они есть; законодательство должно сообразжаться съ обстоятельствами. Отсюда ясно, что учрежденія должны мѣняться съ измѣненіемъ народной жизни. Вѣчные, неизмѣнные законы немыслимы [1]). Съ этой точки зрѣнія, Гольбахъ возстаетъ противъ привязанности къ старинѣ и критикуетъ современныя законодательства, которыя, держась обычаевъ и преданія, представляютъ безобразную смѣсь устарѣлыхъ, запутанныхъ и противорѣчащихъ постановленій. Но когда рѣчь идетъ о томъ, чѣмъ замѣнить эти варварскіе и нелѣпые законы, то онъ, по своему обыкновенію, указываетъ не на опытъ, а на теоретическія начала человѣческаго общежитія. Онъ требуетъ, чтобы законодатель руководствовался не тѣмъ, что нѣкогда дѣлалось или что дѣлается теперь, а тѣмъ, что слѣдовало бы дѣлать. А такъ какъ познаніе того, что̀ полезно или вредно обществу, есть дѣло философіи, то Платонъ былъ правъ, когда онъ утверждалъ, что философы должны быть царями. Въ этомъ только случаѣ возможно для народовъ счастіе [2]).

Первое средство, которое должна употребить здравая политика, чтобы дать надлежащее направленіе страстямъ подданныхъ, состоитъ въ воспитаніи. Въ рукахъ правительствъ, говоритъ Гольбахъ, „это самое надежное средство дать народамъ чувства, таланты, мысли, добродѣтели, которыя имъ необходимы“ [3]). За тѣмъ политика должна образовать общественные нравы, скрѣплять семейныя связи, возбуждать благодарность и наказывать неблагодарность, внушать подданнымъ любовь къ правдѣ. Этого мало: чтобы улучшить людей, надобно исправить ихъ мысли. Поэтому законодательство должно покровительствовать наукамъ, искусствамъ и всякому познанію полезному для общества. Политика должна давать направленіе самому общественному мнѣнію, подчиняясь послѣднему, только когда оно сообразно съ разумомъ и общимъ благомъ. Однимъ словомъ, правительство должно, во первыхъ, образовать здоровыя и крѣпкія тѣла, доставляя всѣмъ потребное для жизни, побуждая подданныхъ къ физическимъ упражненіямъ и дѣлая самую страну здоровою; во вторыхъ, оно должно образовать сердца, научая граждамъ истинной морали, пріучая ихъ къ добродѣтели, устрашая порокъ и награждая похвальные

---

[1]) Pol. Nat. Disc. VII, §§ 1—4.
[2]) Pol. Nat. Disc. VII, §§ 6—8.
[3]) Pol. Nat. Disc. VII, §§ 12.

поступки; наконецъ, оно должно образовать умъ, давая подданнымъ хорошее воспитаніе и распространяя свѣдѣнія полезныя для государства [2]).

Этимъ не ограничиваются ея задачи: политика должна, сверхъ того, держать надлежащее равновѣсіе между различными элементами общества. Содѣйствуя умноженію народонаселенія, она должна вмѣстѣ съ тѣмъ смотрѣть, чтобы оно было соразмѣрно съ средствами страны. Заботясь о правильномъ его распредѣленіи, она не должна допускать, чтобы города, населялись на счетъ селъ. Сельская жизнь, вообще, благопріятствуетъ добродѣтели; поэтому мудрая политика должна дѣлать ее пріятною для подданныхъ, устраняя излишнія тягости и стѣсненія, и покровительствуя земледѣлію [1]). Но съ другой стороны, и торговля должна быть предметомъ попеченія правительства. Въ своихъ разсужденіяхъ о торговлѣ, Гольбахъ начинаетъ съ того, что требуетъ для нея, повидимому, полной свободы: купцы должны быть предоставлены самимъ себѣ, ибо собственный интересъ направитъ ихъ лучше, нежели всѣ возможные регламенты. Свободная торговля служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ сильнѣйшею связью между народами. Но затѣмъ эта свобода превращается въ призракъ. Государство, говоритъ Гольбахъ, естественно должно получать отъ другихъ только то, въ чемъ природа ему отказываетъ, или что подданные не могутъ пріобрѣсти собственною дѣятельностью. Чѣмъ болѣе у народа потребностей, тѣмъ болѣе онъ зависитъ отъ другихъ. Поэтому политика должна по возможности воздерживать умноженіе потребностей и особенно развитіе потребностей искусственныхъ. Кромѣ того, безграничная торговля возбуждаетъ въ народѣ страсть къ пріобрѣтенію и къ роскоши, стремленія пагубныя для государства. Поэтому здравая политика должна смотрѣть, чтобъ и торговля была сдержана въ надлежащихъ предѣлахъ [3]). Имѣя въ виду сохраненіе равновѣсія между различными отраслями промышленности, правительство не должно также допускать, чтобы одна изъ нихъ развивалась въ ущербъ другимъ. Всѣ граждане должны быть заняты, но не всѣ одинакимъ дѣломъ, и еслибы большинство ихъ устремилось на одну отрасль, то политика должна ихъ удерживать [4]). Точно также она должна заботиться и о равномѣрномъ распредѣленіи богатства: для государства весьма важно, чтобы

[1]) Pol. Nat. Disc. VII, § 14.
[2]) Pol. Nat. Disc. VII, §§ 16—20.
[3]) Pol. Nat. Disc. VII, §§ 26—33.
[4]) Pol. Nat. Disc. VII, § 40.

имущество не сосредоточивалось въ однихъ рукахъ. Поэтому нѣтъ ничего хуже привилегій, обогащающихъ однихъ въ ущербъ другимъ [1]). Наконецъ, къ предметамъ попеченія политики относятся: равномѣрное распредѣленіе податей, полиція, награды и наказанія, водвореніе религіозной терпимости. Однимъ словомъ, говоритъ Гольбахъ, политика должна заботиться обо всемъ [2]). Онъ не замѣчаетъ, какія изъ этого проистекаютъ послѣдствія для свободы.

Сообразно съ этими началами, Гольбахъ говоритъ въ заключеніе, что правитель долженъ быть истиннымъ преобразователемъ государства [3]). Добродѣтельные и мудрые князья одни могутъ воспитать великіе и цвѣтущіе народы, которыхъ благосостояніе будетъ прочно [4]). Добрый государь можетъ все надъ умами подданныхъ [5]). Гольбахъ сознается однако, что на это слишкомъ надѣяться нельзя. По слабости человѣческой, тотъ, кто господствуетъ надъ другими, рѣдко имѣетъ достаточно душевной силы, чтобы властвовать надъ собою. Притомъ, добродѣтельный князь часто смѣняется неспособнымъ или безчеловѣчнымъ тираномъ, который разомъ можетъ уничтожить и добрые нравы и благосостояніе народа. Поэтому не слѣдуетъ основывать народное счастіе на расположеніи столь измѣнчиваго существа, какъ человѣкъ. „Основемъ это счастіе, восклицаетъ Гольбахъ, на правдѣ, которая не подлежитъ перемѣнамъ, на природѣ общества, на его правахъ, которыхъ ничто не можетъ умалить, на постоянной его волѣ, на его силѣ, всегда страшной, когда она едина. Пусть эта сила, присущая гражданамъ, одушевленнымъ однимъ интересомъ, представитъ неодолимое препятствіе всякому, кто осмѣлится посягнуть на общую волю. Пусть всѣ классы общества, вмѣсто того, чтобы раздѣляться по поводу пустыхъ и презрѣнныхъ преимуществъ, противодѣйствуютъ замысламъ несправедливой власти и заставятъ ее войти въ естественныя свои границы. Пусть всякій членъ или глава общества состоитъ въ зависимости отъ общества, а не приписываетъ себѣ права подчинять его своей прихоти..... Такимъ образомъ, безъ революцій, безъ смутъ, безъ разгара страстей, общая воля, направляемая разумомъ, была бы

---

[1]) Pol. Nat. Dis. VII. §§ 30, 31.
[2]) Тамъ же, § 40.
[3]) Тамъ же, Disc. IX, § 24.
[4]) Тамъ же, § 19.
[5]) Тамъ же, § 21.

достаточно сильна, чтобы сдержать всякое правительство, которое пыталось бы дѣйствовать во вредъ общественнымъ интересамъ" [1]).

Очевидно, что здѣсь образуется безвыходный логическій кругъ. Правитель долженъ имѣть всемогущее вліяніе на народъ, чтобы воспитать его къ свободѣ, а народъ, съ своей стороны, долженъ сдерживать правителя, который дѣйствуетъ вопреки общей волѣ. Это-завершеніе всѣхъ противорѣчій, которыми переполнено это ученіе, противорѣчій, которыхъ источникъ лежитъ въ самыхъ основаніяхъ системы. Все дѣло въ томъ, что исходною точкою служатъ здѣсь частные, независимые другъ отъ друга элементы, а между тѣмъ требуется, чтобъ эти самостоятельныя единицы подчинялись цѣлому. Отсюда двойственное, противоположное движеніе мысли, которое никогда не можетъ придти къ надлежащему соглашенію. Оно проявляется какъ въ общихъ философскихъ выводахъ, такъ и въ приложеніи общихъ началъ къ политикѣ. Матеріализмъ не въ состояніи построить природу изъ движенія отдѣльныхъ частицъ; чтобы составить изъ нихъ нѣчто единое, чтобы свести ихъ къ общему порядку, онъ необходимо долженъ прибѣгать къ понятіямъ, отнюдь не вытекающимъ изъ основныхъ его началъ и остающимся для него совершенно темными. Въ этомъ же состоитъ и коренной недостатокъ индивидуализма, въ томъ крайнемъ и послѣдовательномъ развитіи, въ какомъ онъ является у Гельвеція и Гольбаха. Въ основаніе ученія полагаются лица, которыя исключительно сами для себя цѣль, а между тѣмъ требуется, чтобъ они свои частныя цѣли подчиняли общественнымъ. Личный интересъ объявляется единственною движущею пружиною человѣческой дѣятельности, а между тѣмъ, неумолимая критика направляется противъ личнаго интереса правителей и аристократовъ, которые обращаютъ общественныя выгоды въ свою пользу. Съ одной стороны, свобода выставляется, какъ неотчуждаемое и ненарушимое право, которое составляетъ краеугольный камень всего общественнаго зданія; съ другой стороны, правительство, заботясь обо всемъ, должно не только заставлять подданныхъ во всѣхъ случаяхъ обращать свои поступки на благо цѣлаго, но и внушать имъ необходимые для того нравы, понятія, чувства, дѣйствуя на нихъ, какъ на мягкій воскъ, способный воспринимать всякаго рода впечатлѣнія. Подобные выводы сами себя опровергаютъ.

---

[1]) Pol. Nat. Disc IX, § 23.

Но признавая всю односторонность, а вслѣдствіе того несостоятельность этихъ началъ, нельзя не видѣть въ нихъ могущественнаго орудія прогресса, отчасти въ отрицательномъ, а отчасти и въ положительномъ смыслѣ. Свобода всегда составляетъ одинъ изъ существенныхъ элементовъ человѣческой жизни, и даже крайнее ея развитіе въ извѣстныя времена и у извѣстныхъ народовъ объясняется историческимъ движеніемъ человѣчества и служитъ путемъ къ достиженію высшихъ цѣлей. Индивидуалисты съ полнымъ правомъ нападали на аскетическую мораль, которая отвергала право человѣка искать своего счастія и безусловно требовала отреченія отъ себя. Здѣсь одна крайность вызывала другую. Въ политической же области, требованія личнаго права, одинакаго для всѣхъ, точно также служили орудіемъ безпощадной критики учрежденій, въ которыхъ благо всѣхъ слишкомъ часто приносилось въ жертву пользѣ нѣкоторыхъ, и низшіе члены человѣческой семьи забывались для высшихъ. Нѣтъ сомнѣнія, что эта критика нерѣдко вдавалась въ крайность и многое упускала изъ виду. Она совершенно не понимала значенія историческихъ началъ; для нея не существовалъ всемірный опытъ. Всѣ преданія, вѣрованія, законы, историческія учрежденія должны были подходить подъ общую мѣрку, установленную одностороннимъ направленіемъ разума, и все, что не согласовалось съ этою мѣркою, объявлялось нелѣпостью и предразсудкомъ. Философы XVIII-го вѣка были убѣждены, что все зло въ мірѣ произошло отъ своекорыстія правителей и отъ обмана жрецовъ. Но при всей односторонности и исключительности этого направленія, важно было то, что историческія учрежденія были призваны къ отвѣту; они должны были оправдать свое существованіе началами общаго блага. Установленный порядокъ не могъ уже закоснѣть въ устарѣлыхъ формахъ, но долженъ былъ волею или неволею подчиниться неудержимому потоку, охватившему все общество. Съ положительной же стороны, существенно было то, что свобода объявлялась непремѣннымъ требованіемъ всякаго просвѣщеннаго общества; что благосостояніе всѣхъ выставлялось, какъ верховная цѣль государства. Мыслители XVIII-го вѣка были исполнены любви къ человѣчеству; они требовали счастія для самыхъ послѣднихъ его членовъ. Въ этомъ заключалась ихъ сила; этимъ объясняется то громадное значеніе, которое они получили въ исторіи міра. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ нихъ пылала несокрушимая вѣра въ могущество разума; они крѣпко были убѣждены, что достаточно просвѣтить умы, указать на истину, чтобы осчастливить человѣческій родъ.

Корень этой вѣры таился въ той долѣ истины, которая заключалась въ ихъ ученіи, въ глубокой связи основныхъ его принциповъ съ существенными сторонами человѣческой природы; она произвела тѣ перевороты, которые дали Европѣ новый видъ и новую жизнь. На Французской революціи отразились всѣ хорошія и дурныя свойства философіи XVIII-го вѣка: и односторонняя сила началъ, и двойственность направленія, и внутреннія противорѣчія. Французская революція была дочерью этой философіи. Поэтому разобранное нами ученіе, которое занимаетъ въ этомъ движеніи видное мѣсто, заслуживаетъ серіознаго вниманія историка.

5. ТОМАСЪ ПЭНЪ.

Демократическія начала, послѣдовательно вытекавшія изъ индивидуализма, нашли практическое приложеніе въ Америкѣ. Англійская революція утвердила принципъ народнаго полновластія, не давая ему однако дальнѣйшаго развитія въ учрежденіяхъ. Отсюда въ двойственномъ направленіи идетъ движеніе либеральныхъ идей. Въ Англіи, естественнымъ ходомъ жизни, упрочилась свобода аристократическая, которая нашла своего теоретика въ Монтескьё; это былъ индивидуализмъ, сдержанный другими политическими элементами. Въ Америкѣ, въ противоположность этому, развилась демократія. Эти два столь различныя направленія не могли ужиться вмѣстѣ; рано или поздно между ними должно было произойти столкновеніе. Американская революція была чистымъ произведеніемъ индивидуалистическихъ началъ, протестомъ демократіи противъ всего, что не выходило изъ ея нѣдръ. Это былъ второй великій шагъ въ развитіи свободы въ новой исторіи. Впервые у новыхъ народовъ демократическія идеи, которыя съ среднихъ вѣковъ находили постоянныхъ защитниковъ въ теоріи, осуществлялись на практикѣ. Явился юный, свѣжій, могучій народъ, который на новой почвѣ, не загроможденной остатками и преданіями старины, воздвигъ зданіе, основанное исключительно на свободѣ и равенствѣ. Казалось, что здѣсь кроется вся будущность новаго міра. Отнынѣ приверженцы демократіи могли съ гордостью указать на Соединенные Штаты, какъ на примѣръ для всѣхъ другихъ государствъ.

Сѣверо-Американцы, въ своемъ Объявленіи Независимости, сослались на начало народнаго полновластія, какъ на главное доказательство сво-

его права. Они ввели демократію и въ новыя свои учрежденія. Но не ихъ дѣло было развивать эти начала въ теоретическомъ ученіи; вниманіе ихъ было устремлено исключительно на практическіе вопросы. Поэтому, когда въ 1776-мъ году, во время войны за независимость, Англичанинъ Томасъ Пэнъ (Thomas Payne), сдѣлавшійся гражданиномъ Сѣверной Америки, издалъ памфлетъ подъ заглавіемъ: *Здравый Смыслъ* (Common Sense), въ которомъ онъ теоретически защищалъ американскую революцію, это сочиненіе пріобрѣло огромную популярность и имѣло множество изданій. Успѣхъ, конечно, болѣе зависѣлъ отъ того, что оно удовлетворяло потребностямъ времени, нежели отъ внутренняго содержанія брошюры. Въ ней напрасно стали бы мы искать глубокой мысли и многосторонняго изученія вопроса. Пэнъ не вдается въ изслѣдованія о природѣ человѣка и объ основахъ гражданскихъ обществъ. Но демократическія начала изложены здѣсь въ общедоступной формѣ и проведены во всей своей послѣдовательности, съ отрицаніемъ всего остальнаго.

Пэнъ начинаетъ съ различія правительства и общества. Послѣднее является плодомъ существенныхъ потребностей человѣка, который безсиленъ въ одиночествѣ и всегда ищетъ помощи себѣ подобныхъ; поэтому, при какихъ бы то ни было условіяхъ, общежитіе всегда есть добро. Правительство же, даже самое совершенное, есть только необходимое зло. Единственная причина его существованія заключается въ порокахъ человѣка. Еслибы всѣ жили сообразно съ правилами нравственности, правительства были бы вовсе не нужны. Но такъ какъ въ дѣйствительности добродѣтель довольно рѣдка, то люди принуждены уступить часть своей свободы и собственности для огражденія себя отъ нападеній. Изъ двухъ золъ они выбираютъ меньшее. Такимъ образомъ безопасность или огражденіе свободы составляетъ истинную цѣль установленія правительствъ. А изъ этого слѣдуетъ, что то правительство наилучшее, которое доставляетъ это благо съ наименьшими издержками и съ наибольшими выгодами для всѣхъ [1]).

Въ своихъ сужденіяхъ объ устройствѣ власти, Пэнъ отправляется отъ того начала, что чѣмъ проще вещь, тѣмъ менѣе она подвержена разстройству и тѣмъ легче она исправляется. Это правило, говоритъ онъ,

---

[1]) Le Sens Commun, traduit en français par Lanthenas. Rennes. 1793: De l'origine et de l'objet du gouvernement, considéré en général. p. 166.

освящено природою; противъ него тщетно все искусство софистовъ [1]). Съ этой точки зрѣнія онъ подвергаетъ критикѣ англійскую конституцію. Хотя неограниченныя правленія, по его выраженію, составляютъ позоръ человѣчества, однако они имѣютъ ту выгоду, что они просты. Если народъ страдаетъ, онъ знаетъ по крайней мѣрѣ, откуда проистекаетъ зло; тутъ извѣстно лѣкарство, которое можетъ быть приложено къ болѣзни. Англійская же конституція до такой степени сложна, что народъ можетъ страдать въ теченіи долгихъ лѣтъ, не будучи въ состояніи открыть, откуда это происходитъ. Каждый смотритъ на дѣло съ своей точки зрѣнія, и сколько медиковъ, столько лѣкарствъ. Если однако, не смотря на трудности, мы разложимъ эту машину на составныя ея части, то увидимъ, что здѣсь заключаются остатки двухъ презрѣнныхъ тираній, въ сочетаніи съ нѣкоторыми матеріалами республиканскаго устройства. Въ лицѣ короля являются остатки тираніи монархической, въ верхней палатѣ остатки тираніи аристократической; наконецъ, въ нижней палатѣ выражаются республиканскія начала, которыя одни способны охранять свободу и одни даютъ цѣну всѣмъ этимъ учрежденіямъ [2]).

Нѣкоторые утверждаютъ, продолжаетъ Пэнъ, что англійская конституція представляетъ сочетаніе трехъ властей, которыя оказываютъ другъ другу препятствіе и такимъ образомъ обезпечиваютъ свободу гражданъ. Но подобное объясненіе есть чистая нелѣпость. Если нижней палатѣ дается право воздерживать королевскую власть, то этимъ самымъ предполагается, что за королемъ надобно смотрѣть, и что съ монархіею, какъ неизбѣжное послѣдствіе, соединяется стремленіе къ неограниченной власти. Предполагается, кромѣ того, что палата умнѣе или достойнѣе довѣрія, нежели король. Но съ другой стороны, таже самая конституція даетъ королю право воздерживать дѣйствія палаты; слѣдовательно, предполагается, что онъ, въ свою очередь, разумнѣе тѣхъ, которые разумнѣе его; не есть ли это нелѣпость? Подобное устройство не можетъ произвести ничего, кромѣ раздоровъ. Вся эта теорія, въ сущности, ничто иное, какъ искусное сочетаніе словъ, лишенныхъ смысла. Въ дѣйствительности, всякая машина, при самомъ сложномъ устройствѣ, всегда движется однимъ главнымъ колесомъ. Сильнѣйшая власть неизбѣжно получаетъ перевѣсъ надъ слабѣйшею. А въ англій-

---

1) Le Sens Com. p. 168.
2) Le Sens Com. p. 169.

своей конституціи, эта преобладающая власть есть королевская, которой дано право раздавать пенсіи и мѣста. Если она здѣсь не такъ притѣснительна, какъ въ Турціи, то причина этому заключается отнюдь не въ устройствѣ правительства, а единственно въ томъ, что и народъ пользуется нѣкоторыми правами [1]).

Пэнъ обращается затѣмъ къ разсмотрѣнію самаго начала наслѣдственности монархіи. По природѣ, говоритъ онъ, всѣ люди равны, откуда же различіе царей и подданныхъ? Почему одна порода считаетъ себя выше другихъ? На это нѣтъ никакого основанія въ естественномъ правѣ. Природа создала различіе половъ; люди отличаются другъ отъ друга и своими добрыми и дурными качествами. Но въ природѣ нѣтъ ни малѣйшей причины, почему бы одинъ возвышался надъ другими своимъ саномъ. На это нѣтъ основанія и въ религіи. Прошло около трехъ тысячь лѣтъ съ Сотворенія міра прежде, нежели Евреи въ безуміи просили себѣ царя, и Св. Писаніе ставитъ этотъ поступокъ въ числѣ грѣховъ, за которые ихъ должна постигнуть великая кара. Монархическое правленіе есть униженіе человѣческаго достоинства. Наслѣдственная же власть, въ какой бы то ни было формѣ, есть оскорбленіе и ложь въ отношеніи къ потомству, ибо 1) такъ какъ всѣ люди равны, то никто не имѣетъ права по рожденію присвоивать себѣ и своимъ потомкамъ преимущество передъ другими; если же кто либо заслуживаетъ особенной чести отъ своихъ современниковъ, то дѣти его могутъ вовсе этого не стоить. 2) Тѣ, которые воздаютъ почести извѣстному лицу, не имѣютъ никакого права распоряжаться своимъ потомствомъ, которое черезъ это можетъ подпасть подъ управленіе изверга или глупца. Наслѣдственность престола не только нелѣпое, но и опасное учрежденіе. Она вручаетъ скипетръ безъ разбора безумнымъ и злодѣямъ, и внушаетъ безсмысленную гордость возвышаемымъ ею людямъ, которые считаютъ себя призванными властвовать надъ другими. Самое сильное, что говорятъ въ ея пользу, это то, что она будто бы избавляетъ государства отъ междоусобій. Но вся исторія протестуетъ противъ этого довода. Лѣтописи Англіи наполнены кровавыми распрями за обладаніе престоломъ. Въ дѣйствительности монархія и наслѣдственность короны покрыли кровью и пепломъ не только Англію, но и цѣлый міръ [2]).

---

[1]) Le Sens Commun, p. 170—2.

[2]) Le Sens Commun, p. 173 и слѣд. De la monarchie et de l'hérédité de la couronne.

Переходя за тѣмъ къ практическому вопросу, о независимости колоній, Пэнъ отвергаетъ всякія сдѣлки съ метрополіей и увѣщеваетъ Американцевъ устроиться самостоятельно, на чисто демократическихъ началахъ. Въ каждомъ штатѣ должны быть ежегодно избираемыя собранія, безъ всякихъ иныхъ должностныхъ лицъ, кромѣ председателя. Для общихъ же дѣлъ, колоніи должны посылать своихъ депутатовъ въ конгрессъ, который также избираетъ своего президента, по очереди отъ каждаго штата. Чтобы обезпечить справедливость рѣшеній, большинствомъ должно считаться не менѣе $^3/_5$ голосовъ. Для введенія этого устройства, Пэнъ совѣтуетъ Американцамъ выбрать конференцію, которая сочинитъ Хартію Соединенныхъ Штатовъ. Въ этой хартіи должны быть опредѣлены какъ условія и порядокъ выборовъ, такъ и права собраній. Каждому гражданину должны быть обезпечены свобода, собственность и въ особенности свободное вѣроисповѣданіе. Однимъ словомъ, хартія должна заключать въ себѣ все, что требуется для демократическихъ учрежденій. Она и будетъ американскимъ королемъ, ибо у свободнаго народа не должно быть иного монарха, кромѣ закона [1]).

Этимъ ограничивается все существенное содержаніе сочиненія Пэна. Какъ можно видѣть, оно имѣетъ характеръ преимущественно отрицательный, и самое отрицаніе болѣе походитъ на декламацію, нежели на серіозное обсужденіе предмета. Американская почва была не совсѣмъ благопріятна для теоретической разработки вопросовъ. Съ своимъ глубокимъ практическимъ смысломъ, граждане Соединенныхъ Штатовъ ввели у себя демократическія учрежденія, не думая опредѣлять естественныя права человѣка и разбирать теоретически отношенія лица къ обществу. Демократія, какъ и всякій другой образъ правленія, имѣетъ свое законное право на существованіе, но подобно остальнымъ, она предоставляетъ лицу гражданскую свободу единственно подъ условіемъ полнаго отреченія отъ свободы естественной и всецѣлаго подчиненія общественной власти, которая одна издаетъ законы и опредѣляетъ права гражданъ. Въ Америкѣ, демократія уживалась и съ рабствомъ; слѣдовательно, тутъ не было рѣчи о неотчуждаемыхъ правахъ человѣка.

При такомъ, чисто практическомъ поставленіи задачи, демократическія начала пустили здѣсь прочные корни. Отсюда они съ новою силою перешли обратно въ Европу, гдѣ либеральное движеніе XVIII-го вѣка

---

1) Le Sens Commun, p. 204—6.

завершилось, наконецъ, Французскою революціею. Это былъ третій великій шагъ въ развитіи свободы въ новое время. Здѣсь, какъ въ фокусѣ, сосредоточились всѣ различныя направленія индивидуализма; здѣсь, на общей почвѣ, они вступили въ ожесточенную борьбу, не только съ противоположными элементами, но и одно съ другимъ. Томасъ Пэнъ явился и во Францію, какъ представитель республиканскихъ идей. Онъ вторично взялся за перо въ защиту любимыхъ своихъ началъ. Въ 1791-мъ году, въ опроверженіе нападковъ Борка на Французскую революцію, онъ написалъ сочиненіе подъ заглавіемъ: *Права человѣка* (The rights of man). Въ слѣдующемъ году, онъ издалъ вторую часть того же сочиненія, служащую дополненіемъ къ первой. Оставивъ въ сторонѣ то, что касается событій, разсмотримъ существо изложеннаго здѣсь ученія.

Боркъ возставалъ на выработанное Учредительнымъ Собраніемъ *Объявленіе правъ человѣка и гражданина*; онъ утверждалъ, что отвлеченныя права человѣка ничто иное, какъ метафизическія бредни безумныхъ нововводителей [1]). Въ отвѣтъ на эти нападки, Пэнъ спрашиваетъ: кто же въ мірѣ имѣетъ права, если не человѣкъ? а если признается, что человѣкъ имѣетъ права, то надобно знать, въ чемъ они состоятъ? Тѣ, которые въ старинныхъ грамотахъ ищутъ основанія правъ, заблуждаются тѣмъ, что идутъ не довольно глубоко въ древность. Надобно взойти къ первой минутѣ, когда человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца. Чѣмъ онъ былъ въ то время? *человѣкомъ*. Это былъ единственный его титулъ и источникъ всѣхъ его правъ. Если въ послѣдствіи данныя намъ природою права затмѣвались для нашего сознанія, то это можетъ служить для насъ только урокомъ, въ томъ отношеніи, что мы должны исправлять ошибки своихъ предковъ. Древніе въ свое время были также новы, какъ мы теперь, а мы въ свою очередь будемъ древними для нашихъ потомковъ. Нѣтъ поколѣнія, которое имѣло бы право предписывать законъ другимъ, ибо всѣ равны между собою. Не смотря на различіе мнѣній, мыслители согласны въ одномъ, именно, въ *единствѣ* человѣческаго рода. Всѣ люди имѣютъ *одинакую природу*, слѣдовательно, всѣ рождаются равными, съ одинакими правами. Каждый новорожденный долженъ считаться какъ бы получающимъ свое

---

[1]) Сочиненіе его будетъ разобрано на своемъ мѣстѣ.

бытіе непосредственно отъ Бога. Міръ для него также новъ, какъ для перваго человѣка, а потому и естественныя его права тѣ же самыя [1]).

Отъ естественныхъ правъ проистекаютъ гражданскія. Человѣкъ вступаетъ въ общество не для умаленія прирожденныхъ ему правъ, а для ихъ обезпеченія. Черезъ это естественныя права превращаются въ гражданскія; послѣднія принадлежатъ человѣку, какъ члену общества. Каждое гражданское право имѣетъ, слѣдовательно, основаніемъ своимъ какое нибудь право естественное. Все различіе между тѣми и другими заключается въ томъ, что естественныя права охраняются самимъ лицемъ, а для охраненія гражданскихъ правъ требуется содѣйствіе общества. Но вступая въ общество, человѣкъ передаетъ въ общее достояніе не всѣ принадлежащія ему по природѣ права. Онъ удерживаетъ за собою тѣ, которыхъ дѣйствіе зависитъ исключительно отъ него самого: таковы права мысли, которыя заключаютъ въ себѣ и свободу вѣроисповѣданія; сюда принадлежитъ и право дѣлать для своего счастія все, что не вредитъ другимъ. Обществу же передаются тѣ права, которыя недостаточно ограждены безъ общественной помощи. Таково, напримѣръ, право на вознагражденіе за нанесенные убытки. Человѣкъ не отъ общества получаетъ эти права; онъ имѣетъ ихъ, какъ вкладчикъ въ общее достояніе. Слѣдовательно, онъ является здѣсь собственникомъ, и какъ таковой, предъявляетъ свои требованія.

Изъ всего этого слѣдуетъ, 1) что всякое гражданское право проистекаетъ изъ права естественнаго, или, другими словами, есть ничто иное, какъ естественное право, обмѣненное на гражданское; 2) что гражданская власть составляется изъ *совокупности* той части естественныхъ правъ, которыя не достаточно обезпечиваются самимъ лицемъ, а потому складываются въ общую массу; 3) что эта власть не въ правѣ посягать на тѣ права, которыя человѣкъ удерживаетъ за собою [2]).

Отсюда ясно также, что съ правами непосредственно связаны и обязанности, ибо, если всѣ имѣютъ права, то каждый обязанъ уважать чужое право. Поэтому къ *объявленію правъ* не нужно было присоединять *объявленія обязанностей*, какъ требовали нѣкоторые; обязанности подразумѣваются здѣсь сами собою [3]).

---

[1]) Droits de l'homme, 2-ème éd. Paris 1793, p. 65—69.
[2]) Droits de l'homme, p. 72—74.
[3]) Droits de l'homme, p. 170.

Такова аргументація Пэна. Все это не ново; мы видѣли тоже самое и у другихъ мыслителей индивидуальной школы. Это—повтореніе тѣхъ же чисто отвлеченныхъ началъ, которыя берутся во всей своей наготѣ и односторонности, съ устраненіемъ всѣхъ другихъ элементовъ человѣческой природы и безъ всякаго вниманія къ разнообразнымъ условіямъ жизни. Можно однако сказать, что Пэнъ съ большею рѣзкостью и послѣдовательностью, нежели его предшественники, настаиваетъ на томъ, что человѣкъ, вступая въ общество, оставляетъ всѣ свои прирожденныя права за собою, и только для нѣкоторыхъ требуетъ защиты общественной власти. Черезъ это, каждое отдѣльное лице остается судьею своего права, что очевидно дѣлаетъ всякій государственный порядокъ невозможнымъ. Несостоятельность этихъ началъ обличается сама собою.

Сообразно съ этимъ, Пэнъ и въ опредѣленіи отношенія государства къ обществу является болѣе послѣдовательнымъ, нежели современные ему французскіе философы. Здѣсь онъ вполнѣ становится на американскую точку зрѣнія. Вмѣсто того, чтобы предоставить правительству всемогущее вліяніе на всѣ отрасли общественной жизни, какъ дѣлали Гольбахъ и другіе, онъ старается ввести дѣятельность власти въ возможно тѣсныя границы. Общество, говоритъ Пэнъ, можетъ само дѣлать почти все то, что возлагается на правительство. Общія потребности и интересы сами собою соединяютъ людей и образуютъ естественный порядокъ, гораздо болѣе крѣпкій и плодотворный, нежели тотъ, который установляется властью. Человѣкъ, по своей природѣ, созданъ для общества; безъ чужой помощи онъ не въ состояніи удовлетворять своимъ нуждамъ. Природа вложила въ него и привязанности, которыя, хотя не существенны для его жизни, однако необходимы для его счастія. Отсюда прирожденное ему стремленіе къ общежитію, которое, въ силу соединенія интересовъ, удовлетворяетъ всѣмъ его потребностямъ. Правительство же нужно только для немногихъ случаевъ, когда общественная самодѣятельность оказывается недостаточною. Въ примѣръ можно привести Соединенные Штаты, гдѣ съ устраненіемъ формальнаго правительства во времена революціи, общество само исполняло всѣ дѣла. Можно даже сказать, что уничтоженіе правительства не только не ослабляетъ общественной связи, а напротивъ, дѣлаетъ ее крѣпче, ибо этимъ вызывается въ гражданахъ самодѣятельность. И чѣмъ образованнѣе люди, тѣмъ менѣе они нуждаются въ правительствѣ, ибо тѣмъ болѣе они въ состояніи все дѣлать сами. Такимъ образомъ, формальное правительство

составляетъ лишь ничтожнѣйшій элементъ цивилизаціи. Благосостояніе лицъ и обществъ зависитъ отъ основныхъ началъ общежитія и просвѣщенія; отъ общихъ обычаевъ, всѣми признанныхъ и соблюдаемыхъ, отъ безпрерывнаго движенія интересовъ, которые, проходя черезъ тысячи путей, вносятъ жизнь въ народную массу, а вовсе не отъ того, что можетъ сдѣлать даже самое лучшее правительство.

Если мы взглянемъ на то, что происходитъ въ мірѣ, продолжаетъ Пэнъ, мы увидимъ, что дѣятельность правительства большею частью не только не помогаетъ обществу, а напротивъ, мѣшаетъ ему развиваться. Когда власть, вмѣсто того, чтобы постоянно черпать свои силы изъ общества, хочетъ существовать сама по себѣ, она съ односторонними цѣлями покровительствуетъ однимъ и притѣсняетъ другихъ; этимъ она разрушаетъ общественныя связи, внося въ общество раздоры, безпорядки и неудовольствія, которыхъ безъ того бы не было. Примѣромъ можетъ служить Англія. Напротивъ, въ Америкѣ, гдѣ правительство основано на истинныхъ началахъ, гдѣ оно ничто иное, какъ союзъ самого народа, оно наилучшимъ образомъ достигаетъ всѣхъ своихъ цѣлей. Если есть на землѣ страна, гдѣ по обыкновеннымъ расчетамъ не слѣдуетъ ожидать согласія въ обществѣ, такъ это—Соединенные Штаты. Казалось бы, что народъ, составленный изъ людей разнороднаго происхожденія, привыкшихъ къ различнымъ образамъ правленія, говорящихъ на разныхъ языкахъ, и еще болѣе отличающихся другъ отъ друга религіею, менѣе всего способенъ образовать единое цѣлое. Но черезъ то только, что правительство основано на общественныхъ началахъ и на правахъ человѣка, всѣ затрудненія исчезаютъ и всѣ части дѣйствуютъ согласно. Тамъ бѣдный не притѣсненъ, а богатый не пользуется привилегіями. Народное достояніе не истощается безумною роскошью двора, предающагося веселіямъ на счетъ подданныхъ. У Американцевъ мало налоговъ, потому что у нихъ правительство справедливо, а такъ какъ нѣтъ ничего, что бы дѣлало ихъ несчастными, то нѣтъ ничего, что бы могло производить смуты и возстанія. Люди, которые ищутъ власти изъ частныхъ своихъ видовъ, нерѣдко выставляютъ правительство, какъ нѣчто таинственное. Весь секретъ, отъ раскрытія котораго зависитъ все народное благосостояніе, заключается въ томъ, что правительство, въ сущности, ничто иное какъ союзъ народа, дѣйствующій на основаніи общественныхъ началъ [1]).

---

[1]) Droits de l'homme, 2-ème part. ch. 1.

Отправляясь отъ этихъ положеній, Пэнъ различаетъ правительства, установленныя самимъ народомъ, и тѣ, которыя, воздвигнуты надъ народомъ. Первыя проистекли изъ общественнаго договора и утверждены на разумѣ; вторыя имѣютъ источникомъ силу или обманъ. Таковы правленія жрецовъ и завоевателей. Во времена младенчества человѣческаго рода, лукавые люди выдавали себя за провозвѣстниковъ воли Божества, съ которыми они будто бы находились въ сношеніяхъ посредствомъ оракуловъ. Такимъ способомъ они пріобрѣли себѣ повиновеніе окружающихъ. Эти правительства держались, пока длился породившій ихъ предразсудокъ. Послѣ того явились завоеватели. Предводители разбойниковъ, ограбивъ и покоривъ мирныхъ сосѣдей, замѣнили приличное имъ названіе воровъ болѣе почетнымъ титуломъ королей. Таково происхожденіе монархій, чему примѣромъ можетъ служить Англія, гдѣ все это совершилось на памяти исторіи. Эти разбойничьи шайки, подѣливъ земли и составивъ изъ нихъ государства, начали ссориться между собою и захватывать чужія владѣнія. Дальнѣйшіе грабежи послѣдовали такимъ образомъ за первыми. Завоеватели выдавали себя за собственниковъ покоренныхъ странъ, а жителей считали своими рабами. Въ послѣдствіи эти отношенія стали прикрываться болѣе благовидными именами, но сущность ихъ осталась таже самая. Подобныхъ правительствъ нельзя исправить. Лучшее противъ нихъ лѣкарство, это—совершенное ихъ уничтоженіе; тогда можно начать дѣло съизнова [1]).

Наконецъ, есть правительства, которыя называютъ новыми, хотя основаніе ихъ самое древнее изъ всѣхъ, ибо они зиждутся на первоначальныхъ и неизмѣнныхъ правахъ человѣка. Источникъ ихъ — общественный договоръ; однако не между правительствомъ и подданными, какъ полагаютъ нѣкоторые, ибо до заключенія договора правительство еще не существуетъ, а между лицами, вступающими въ общество. Въ силу этого договора учреждается правительство. Конституція есть, слѣдовательно, актъ воли народной, установляющій извѣстный образъ правленія. Она даетъ предписанія власти, которая отъ нея получаетъ всѣ свои права. Поэтому, правительство не имѣетъ права ни составлять, ни измѣнять конституціи. Все это принадлежитъ единственно народу. Таковы основанія, на которыхъ зиждется конституція въ Соединенныхъ Штатахъ, а также и во Франціи, гдѣ Національное Собраніе является олицетво-

---

1) Droits de l'homme, 1-ère part. p. 75; 2-ème part. ch. II, p. 21—23.

ренныиъ общественнымъ договоромъ. Въ Англіи, напротивъ, нѣтъ и никогда не было ничего похожаго на конституцію. Пэнъ проситъ Борка ее показать [1]).

Затѣмъ Пэнъ переходитъ къ сравненію новой французской конституціи съ англійскими учрежденіями. Первая идетъ раціональнымъ путемъ: она даетъ право голоса всякому, кто платитъ ничтожную подать; число представителей каждаго округа назначается сообразно съ количествомъ избирателей. Въ Англіи, напротивъ, какъ право голоса, такъ и число представителей опредѣляются самыми странными и безсмысленными постановленіями, обыкновенно хартіями, которыя короли раздавали для упроченія своей власти. Далѣе, французская конституція требуетъ, чтобы собраніе возобновлялось ежегодно; она запрещаетъ депутатамъ получать пенсіи и мѣста отъ исполнительной власти. Въ Англіи, все клонится къ тому, чтобы дать королю средства подкупать представителей. Во Франціи, право войны и мира принадлежитъ народу; въ Англіи оно предоставлено коронѣ. Французская конституція уничтожаетъ титулы и дворянство, возводя всѣхъ въ достоинство человѣка; этимъ устраняется разомъ все зло, которое влечетъ за собою существованіе аристократіи. Это зло, говоритъ Пэнъ, не ограничивается тѣмъ, что пустымъ игрушкамъ придается важное значеніе, явный признакъ дѣтскаго состоянія общества; оно идетъ гораздо глубже. 1) Аристократія держится только правомъ первородства, то есть, несправедливостью въ семействахъ, гдѣ все дается одному, а остальнымъ не достается ничего. 2) Черезъ это въ лицахъ, пользующихся такимъ преимуществомъ, уничтожаются понятія о справедливости, а потому они менѣе всего способны быть законодателями. 3) Самая мысль о наслѣдственныхъ законодателяхъ столь же нелѣпа какъ было бы, напримѣръ, учрежденіе наслѣдственныхъ математиковъ или поэтовъ. 4) Сословіе, не отвѣтственное ни передъ кѣмъ, не заслуживаетъ ни чьего довѣрія. 5) Аристократія есть послѣдствіе варварскаго быта, основаннаго на завоеваніи; она унижаетъ человѣка, подчиняя его личному владычеству другаго. 6) Она ведетъ къ вырожденію сословія, ибо извѣстно, что всякая малочисленная вѣтвь, оторванная отъ общаго ствола, лишается силы; поэтому величайшіе люди всегда выходили изъ демократіи. Всѣ эти невыгодныя послѣдствія аристократическаго правленія, устраненныя во Франціи, въ полной силѣ сохраняются въ Англіи. Далѣе, французская кон-

---

[1]) Droits de l'homme, 1-ère part. p. 77—83; 2-ème part. ch. IV.

ституція преобразовала духовенство и объявила полную свободу вѣроисповѣданія. Въ Англіи низшее духовенство бѣдствуетъ, въ то время какъ высшее пользуется несмѣтными богатствами; вмѣсто свободы, здѣсь господствуетъ терпимость, которая въ сущности ничто иное, какъ скрытая нетерпимость; наконецъ, здѣсь сохраняется главный источникъ зла, именно, связь между церковью и государствомъ. Всѣ религіи, по своей природѣ, кротки и согласны съ началами нравственности; нетерпимыми онѣ становятся единственно вслѣдствіе противоестественной связи своей съ государствомъ. Отсюда инквизиція и казни. Какъ вредно это дѣйствуетъ на народъ, можно видѣть изъ примѣровъ Испаніи и Франціи: въ первой, соединеніе церкви съ государствомъ произвело всеобщее обѣднѣніе; во второй, отмѣна Нантскаго Эдикта изгнала изъ страны значительныя отрасли промышленности. Наконецъ, хотя и во Франціи и въ Англіи исполнительная власть вручается королю, но французская конституція разсматриваетъ королевскій санъ, какъ должность; верховность прямо приписывается народу, который считается источникомъ всякой власти; законодательная власть ставится выше исполнительной и законъ выше короля. Въ Англіи, напротивъ, монархія произошла отъ завоеванія и носитъ на себя всѣ слѣды своего происхожденія. Поэтому здѣсь король признается источникомъ всякой власти и всѣхъ почестей; самыя права народа дарованы короною въ видѣ привилегіи [1]).

Пэнъ и тутъ подробно разбираетъ вопросъ о наслѣдственности престола. Это была единственная статья французской конституціи, которой онъ не могъ одобрить. Эту часть своего сочиненія онъ посвящаетъ, какъ онъ самъ говоритъ, не Борку, а Сіэсу, съ которымъ у него происходилъ споръ по этому предмету.

Сіэсъ, одинъ изъ главныхъ дѣятелей въ Учредительномъ Собраніи 1789-го года, былъ вполнѣ проникнутъ индивидуализмомъ XVIII-го вѣка. Его брошюры и записки были рѣзкимъ и смѣлымъ приложеніемъ этихъ началъ къ тогдашнему быту Франціи. Въ *Опытѣ о Привилегіяхъ* (Essai sur les Privilèges), также какъ и въ знаменитомъ своемъ памфлетѣ: *Что такое Третье Сословіе?* (Qu'est ce que le Tiers-Etat?) онъ возставалъ противъ всякихъ общественныхъ преимуществъ, требуя всеобщаго равенства правъ, съ подчиненіемъ всѣхъ гражданъ единому закону. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ развивалъ теорію народнаго пол-

---

[1]) Droits de l'homme, 1-ère part. p. 83—126.

новластія, выводя общежитіе изъ добровольнаго соглашенія свободныхъ людей, и разсматривая общую волю, какъ совокупность частныхъ воль, налагающихъ сами на себя законъ. Идя болѣе сознательнымъ путемъ, нежели матеріалисты, Сіэсъ съ негодованіемъ отвергалъ попытки основать нравственность и политику на опытѣ. Истинная политика, по его мнѣнію, должна смотрѣть не на то, что есть, а на то, что должно быть; она должна выводить общественное устройство не изъ преданій, завѣщанныхъ прошлымъ, а изъ правъ, указанныхъ разумомъ. Въ *Признаніи и разумномъ изложеніи правъ человѣка и гражданина* (Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen), Сіэсъ хотѣлъ философски оправдать знаменитый актъ, котораго онъ былъ однимъ изъ главныхъ составителей. Также какъ Пэнъ, онъ исходилъ отъ того начала, что два человѣка, будучи одинаково людьми, пользуются въ одинакой степени правами, вытекающими изъ человѣческой природы. Поэтому всякій имѣетъ неотъемлемое право располагать своимъ лицемъ и имуществомъ, на сколько это не вредитъ другимъ. Эти права не могутъ быть нарушены безъ насилія и несправедливости. Сила не рождаетъ права. Единственнымъ основаніемъ какой бы то ни было обязанности для человѣка есть добровольно принятое имъ на себя обязательство. Въ общество люди вступаютъ, какъ свободныя лица, какъ равные товарищи, для взаимной пользы. Становясь членомъ союза, человѣкъ не жертвуетъ частью своей свободы, ибо и прежде онъ не имѣлъ права вредить другимъ; онъ ищетъ только огражденія ея отъ насилія. Слѣдовательно, общежитіе не стѣсняетъ свободы, а напротивъ, расширяетъ и обезпечиваетъ ее, признавая права человѣка и гражданина, устраняя всякія препятствія и нарушенія этихъ правъ, наконецъ, защищая равенство правъ противъ естественнаго, но вреднаго вліянія неравенства средствъ. Для осуществленія этой цѣли нужно политическое устройство, которое, будучи основано на товариществѣ, должно исходить изъ совокупной воли всѣхъ членовъ. Равенство политическихъ правъ столь же священно, какъ и равенство правъ гражданскихъ. И здѣсь всякая привилегія несправедлива, ненавистна и противорѣчитъ истинной цѣли общества. Всѣ общественныя власти, безъ различія, могутъ проистекать единственно изъ воли народной. Никакая должность не можетъ сдѣлаться собственностью облеченнаго его лица; это не болѣе, какъ порученіе, возложенное на него народомъ. Полное отчужденіе здѣсь немыслимо, ибо воля неотчуждаема, и народъ не можетъ отказаться отъ права думать, хотѣть и дѣйство-

вать за себя. Онъ можетъ только временно поручить власть довѣреннымъ людямъ; довѣріе же всегда свободно. Отсюда ясно, что общественная должность не есть право, а обязанность, возложенная на извѣстное лице для общественной пользы. Поэтому всѣ должностныя лица отвѣтственны за свое поведеніе.

Изъ этого правила Сіэсъ дѣлалъ однако одно исключеніе, именно, въ пользу короля, который всегда остается безотвѣтственнымъ. Лице его признается священнымъ и неприкосновеннымъ. Сіэсъ оправдывалъ это исключеніе историческимъ опытомъ. „Если у меня спросятъ мое мнѣніе на счетъ наслѣдственнаго права, говорилъ онъ, то я отвѣчу безъ колебанія, что въ здравой теоріи наслѣдственная передача власти и должности никогда не можетъ согласоваться съ правилами истиннаго представительства. Въ этомъ смыслѣ, наслѣдственность есть столько же нарушеніе принциповъ, сколько и оскорбленіе общества. Но взглянемъ на исторію всѣхъ монархій и всѣхъ выборныхъ княжествъ; есть ли хоть одно, въ которомъ избраніе не было бы хуже передачи престола по наслѣдству?“ Пэнъ, приводя эти слова, взялся доказать, что наслѣдственность во всякомъ случаѣ есть зло.

Во первыхъ, говоритъ онъ, наслѣдственная власть есть насиліе будущимъ поколѣніямъ. Если никто не имѣетъ права навязать другому свою волю, то и настоящее поколѣніе не можетъ связать такимъ образомъ потомство. Это тѣмъ болѣе справедливо, что какъ скоро человѣкъ умеръ, такъ вмѣстѣ съ нимъ исчезаетъ и его право. Во имя какого же начала можно вообразить себѣ, что лица, еще не существующія, могутъ быть связаны волею лицъ, давно переставшихъ существовать? Всякая наслѣдственная власть есть, слѣдовательно, по существу своему, тиранія. Она означаетъ, что человѣческій родъ есть имущество, которое можетъ переходить по наслѣдству; ибо получить въ наслѣдство правительство значитъ получить въ наслѣдство управляемый народъ, какъ будто это — стадо животныхъ [1]).

Во вторыхъ, наслѣдственная власть не соотвѣтствуетъ цѣли, для которой она установлена. Правительство всегда должно быть въ полной силѣ и устроено такъ, чтобы оно стояло выше случайностей; наслѣдственная же власть, будучи подвержена всѣмъ случайностямъ, есть поэтому самый неправильный и несовершенный изъ всѣхъ образовъ пра-

---

[1]) Droits de l'homme, 1-ère part. p. 15—17; 2-ème part. ch. 3.

вленія. Она ставитъ на одну доску порокъ и добродѣтель, мудрость и безуміе. Монархи слѣдуютъ другъ за другомъ безъ всякаго вниманія къ ихъ умственнымъ и нравственнымъ свойствамъ, на основаніи чисто физическихъ началъ, какъ животныя. Правленіе мѣняется по волѣ случая, вслѣдствіе смерти облеченнаго имъ лица. При такомъ неестественномъ порядкѣ, ребенокъ властвуетъ надъ зрѣлыми людьми и страсти юности надъ опытностью старцевъ. Природа не дѣлаетъ таланты и разумъ наслѣдственными, чему доказательствомъ служитъ то, что дѣти великихъ людей рѣдко на нихъ походятъ. Какъ науки и искусства не могутъ переходить по наслѣдству, такъ и правленіе. Никому въ голову не приходитъ сдѣлать наслѣдственною должность, требующую мудрости и умѣнія. Ясно, слѣдовательно, что королевскій санъ, переходя въ потомство, тѣмъ самымъ признается совершенно безполезнымъ, ибо имъ можетъ быть облеченъ ребенокъ или глупецъ. Чтобы быть королемъ, достаточно имѣть человѣческій образъ, быть живымъ автоматомъ.

Наконецъ, въ третьихъ, если мы взглянемъ на послѣдствія того и другаго устройства относительно внутренняго порядка, то и здѣсь увидимъ всѣ невыгоды наслѣдственной власти. Исторія показываетъ, что большая часть междоусобныхъ войнъ происходили отъ споровъ за наслѣдіе престола. Можно доказать, что таже причина производила и значительную часть внѣшнихъ войнъ. Польша, гдѣ устройство избирательное, хотя и монархическое, испытала менѣе войнъ, нежели государства наслѣдственныя. Нельзя также не замѣтить, что это — единственное правительство, которое сдѣлало какую нибудь, хотя и весьма недостаточную попытку преобразованій. Впрочемъ, сравненіе избирательной монархіи съ наслѣдственною совершенно излишне, ибо обѣ равно отвергаются теоріею, которая признаетъ только представительную систему [1]).

Послѣдняя, продолжаетъ Пэнъ, отличается отъ чистой демократіи тѣмъ, что здѣсь народъ правитъ не самъ непосредственно, а черезъ представителей. Невыгоды чисто народнаго правленія заключаются въ томъ, что оно неприложимо къ обширной территоріи; отсюда паденіе всѣхъ древнихъ демократій, которыя, не зная представительной системы, превратились въ аристократіи или въ монархіи. Но прививая представительство къ демократіи, можно получить правленіе, соотвѣтствующее всѣмъ требованіямъ разума. Представительная система имѣетъ основаніемъ обще-

[1]) Droits de l'homme, 2-ème part. ch. III, p. 27—33.

ство и просвѣщеніе; она руководствуется природою, разумомъ и опытомъ. Природа, какъ показываетъ опытъ, распредѣляетъ мудрость въ обществѣ по неизвѣстнымъ намъ законамъ. Дѣло политики состоитъ въ томъ, чтобы извлечь эту мудрость, давая способнѣйшимъ людямъ возможность проявиться и дѣйствовать. А это именно и дѣлаетъ представительная система, которая соединяетъ въ центрѣ разсѣянныя знанія и способности. Такимъ образомъ, она ставитъ правительство въ условія совершенной зрѣлости. Оно никогда не бываетъ ни молодо, ни старо. Оно не подвержено ни младенческой неспособности, ни старческому безсилію ума. Оно не допускаетъ отдѣленія власти отъ знаній и всегда стоитъ выше случайностей, которымъ подлежитъ отдѣльное лицо. Представительная система, вмѣстѣ съ тѣмъ, распространяетъ въ народѣ свѣтъ относительно всего, что касается правительства, устраняя обманъ и невѣжество. Правленіе перестаетъ быть непроницаемою тайною; тутъ требуется, чтобы всякое дѣйствіе было оправдано. Каждый гражданинъ самъ является здѣсь обладателемъ власти; онъ считаетъ общественныя дѣла существенною частью своихъ собственныхъ дѣлъ. Поэтому онъ контролируетъ расходы и счеты, сравниваетъ издержки съ выгодами и не имѣетъ рабской привычки слѣпо повиноваться такъ называемымъ начальникамъ. Въ свободномъ государствѣ, правленіе лежитъ, собственно говоря, не на лицахъ, а на законахъ, а потому оно дешево. Однимъ словомъ, если монархія представляется извращеніемъ установленнаго природою порядка, то представительная система, напротивъ, всегда сообразна съ вѣчными законами природы и во всемъ соотвѣтствуетъ требованіямъ человѣческаго разума [1]).

Представительная система имѣетъ огромное преимущество и передъ всякимъ смѣшаннымъ правленіемъ. Послѣднее составляетъ несовершенное цѣлое, слаженное изъ разнородныхъ частей. Чтобы заставить ихъ дѣйствовать согласно, необходимо прибѣгать къ подкупу; это и есть главная движущая пружина въ англійской конституціи. Кромѣ того, въ смѣшанномъ правленіи исчезаетъ отвѣтственность должностныхъ лицъ: различныя власти прикрываютъ другъ друга, такъ что нѣтъ возможности видѣть, на комъ лежитъ вина; подкупъ же всегда находитъ нужныя увертки. Когда говорятъ, что король не можетъ дѣлать зла, это значитъ, что онъ, въ сущности, ничего не дѣлаетъ. Снятая съ него отвѣтственность падаетъ на министровъ, а послѣдніе, въ свою очередь, при-

---

[1]) Droits de l'homme, 2-ème part. ch. III, p. 33—51.

крываются большинствомъ въ парламентѣ, которымъ они располагаютъ посредствомъ пенсій и выгодныхъ мѣстъ. Такимъ образомъ, здѣсь образуется ложный кругъ, въ которомъ одна власть скидываетъ отвѣтственность на другую. Въ благоустроенной республикѣ этого не можетъ быть. Всѣ власти проистекаютъ здѣсь изъ одного источника; онѣ другъ другу не чужды, а потому не имѣютъ нужды прибѣгать къ подкупамъ, сдѣлкамъ и ухищреніямъ. Въ сущности, говоритъ Пэнъ, когда людей раздѣляютъ на царей и подданныхъ, или когда говорятъ о правительствѣ, смѣшанномъ изъ монархіи, аристократіи и демократіи, что можно разумѣть подъ этими выраженіями? Еслибы въ мірѣ дѣйствительно было нѣсколько элементовъ человѣческой власти, то мы могли бы восходить къ различному ихъ источнику; но такъ какъ существуетъ одинъ только родъ людей, то можетъ быть одинъ только элементъ власти, и этотъ элементъ есть самъ человѣкъ. Поэтому монархія, аристократія и демократія ничто иное, какъ созданія воображенія. Можно придумать тысячу подобныхъ выраженій, которыя будутъ имѣть столь же мало смысла [1].

Въ этихъ словахъ заключается вся сущность демократическихъ ученій XVIII-го вѣка. Это былъ послѣдовательный выводъ изъ началъ индивидуализма, выводъ который, съ этой точки зрѣнія, совершенно логически противополагался теоріи Монтескьё. Послѣдній указывалъ на взаимныя отношенія различныхъ элементовъ власти, какъ на необходимое обезпеченіе свободы; демократы спрашивали: гдѣ же источникъ этого различія? Чтобы оправдать его, надобно было въ самой человѣческой природѣ раскрыть разнообразіе присущихъ ей элементовъ, а индивидуализмъ, съ своею односторонностью, никогда не могъ идти далѣе отвлеченнаго понятія объ отдѣльномъ человѣкѣ. Послѣдовательное развитіе этого начала неизбѣжно должно было вести къ построенію всего общества на основаніи личныхъ правъ, одинакихъ для всѣхъ. Инаго ничего не обрѣталось. Съ этой точки зрѣнія, монархія и аристократія должны были представляться безсмысленными созданіями человѣческихъ предразсудковъ или фактами насилія. Установленіе какихъ бы то ни было наслѣдственныхъ преимуществъ являлось ничѣмъ не оправданнымъ посягательствомъ на права будущихъ поколѣній. По понятіямъ чистыхъ индивидуалистовъ, между людьми нѣтъ иной связи, кромѣ той, которую они сами добровольно на себя налагаютъ. Мы видѣли, что уже Локкъ

---

[1] Droits de l'homme, 1-ère part. Conclusion, p. 225—230.

требовалъ, чтобы каждый человѣкъ, достигши совершеннолѣтія, объявлялъ, къ какому обществу онъ хочетъ принадлежать. Но Локкъ, не доводя своей мысли до конца, все еще считалъ лице, разъ давшее свое согласіе, связаннымъ на вѣки. Гольбахъ, исходя отъ того же начала, утверждалъ, напротивъ, что каждый членъ общества постоянно держитъ вѣсы, на которыхъ онъ взвѣшиваетъ выгоды и невыгоды общежитія, и если послѣднія перетягиваютъ, онъ всегда имѣетъ право расторгнуть союзъ. Однако и Гольбахъ не пришелъ еще къ безусловному отрицанію монархіи, какъ несовмѣстной съ правами человѣка. Этотъ шагъ послѣдовательно сдѣлалъ Пэнъ, который доказывалъ, что ни одно поколѣніе не имѣетъ права налагать свою волю на другое. Все предшедствующее развитіе мысли необходимо вело къ такому заключенію. Но этимъ, въ сущности, уничтожается всякая связь поколѣній, а вмѣстѣ съ тѣмъ и преемственность человѣческаго рода, и духовное развитіе человѣка. Идя этимъ путемъ, слѣдуетъ отрицать правомѣрность завѣщаній и отмѣнить наслѣдованіе по закону. Если человѣкъ рождается въ свѣтъ ничѣмъ не связанный, безъ всякаго отношенія къ другимъ, какъ будто онъ первый вышелъ изъ рукъ Творца, то нѣтъ причины, почему бы наслѣдство доставалось одной единицѣ, а не другой. Этимъ уничтожается далѣе и всякая семейная власть, ибо она существуетъ въ силу установленнаго обществомъ закона, а не добровольнаго признанія со стороны женъ и дѣтей. Наконецъ, этимъ уничтожается и государство, какъ постоянный союзъ народа. Если лица, образующія политическое тѣло, не имѣютъ права установлять наслѣдственной власти, то они столь же мало имѣютъ право установлять постоянный союзъ. Изъ этого слѣдуетъ, что новое поколѣніе отнюдь не связано договорами и обязательствами предковъ. Оно не должно платить долговъ и соблюдать трактаты. Самый народъ, какъ постоянная единица, не существуетъ, а есть только сборъ безпрерывно возобновляющихся особей.

Таковы необходимые логическіе выводы, которые влечетъ за собою послѣдовательное развитіе индивидуализма: общество распадается на ничѣмъ не связанные атомы. Источникъ заблужденія заключается въ томъ, что одностороннимъ образомъ берется одинъ только элементъ человѣческой жизни: лице съ его правами и интересами, и упускается изъ виду другой, высшій элементъ, именно, общее, духовное начало, которое связываетъ лица и дѣлаетъ изъ нихъ одно духовное цѣлое. Эта связь не создается свободною волею лицъ, во имя частныхъ интересовъ, какъ по-

лагаютъ индивидуалисты; она имъ прирождена, ибо она вытекаетъ изъ человѣческой природы и составляетъ самую глубокую и вѣчно присущую ей потребность. Это—среда, внѣ которой человѣкъ не можетъ жить, и которая охватываетъ его съ первой минуты его бытія. Какъ духовное существо, предназначенное жить общею жизнью съ другими, человѣкъ рождается уже членомъ союза, не съ одними только правами, но и съ обязанностями, и эти обязанности заключаются не только въ уваженіи къ чужому праву, но и въ подчиненіи высшему порядку, въ служеніи высшимъ цѣлямъ. Отсюда необъяснимая иначе возможность существованія постоянныхъ союзовъ, которые не составляютъ лишь случайныя сочетанія единицъ, но образуютъ духовные организмы, сохраняющіеся непрерывно при постоянной смѣнѣ вступающихъ въ нихъ поколѣній. Отсюда возможность для предковъ связывать волю потомковъ, налагая на послѣднихъ обязанности во имя того цѣлаго, въ которомъ они рождены. Отсюда возможность и такихъ учрежденій, въ которыхъ связующее начало, воплощаясь въ извѣстныхъ лицахъ, по своему положенію наиболѣе способныхъ быть его носителями, создаетъ себѣ постоянные органы, независимые отъ измѣняющейся воли массъ. Таковы монархія и аристократія. Эти учрежденія не вездѣ необходимы; существованіе ихъ зависитъ отъ того, какой элементъ преобладаетъ въ извѣстномъ государствѣ: личный или общій. Оно зависитъ и отъ большей или меньшей способности массъ сознавать и охранять общій порядокъ. Но отвергать ихъ правомѣрность значитъ не понимать самое существо и смыслъ государственнаго устройства.

Съ точки зрѣнія чистаго индивидуализма, всѣ эти общіе элементы политической жизни народовъ, издревле существующіе въ человѣчествѣ, являются не болѣе, какъ плодомъ предразсудковъ или произведеніями насилія и обмана. Кромѣ лица и его свободы не признается ничего. Но если мы захотимъ глубже вникнуть въ основанія этого ученія, если мы спросимъ у теоретиковъ индивидуальной школы: почему же человѣкъ имѣетъ права и только права? то на этотъ вопросъ мы не найдемъ отвѣта. Это—чисто догматическое положеніе, лишенное всякихъ доказательствъ. Мы видѣли уже, что съ точки зрѣнія матеріализма, признаніе человѣческихъ правъ является непослѣдовательностью. Если человѣкъ, наравнѣ со всѣми животными, есть чисто матеріальное существо, подчиненное закону необходимости; если онъ, по самому свойству своей природы, можетъ слѣдовать только личнымъ побужденіямъ, то признаніе

человѣческихъ правъ, какъ общій законъ, есть нелѣпость. Первымъ естественнымъ закономъ для человѣка будетъ стараніе подчинять себѣ другаго и извлекать изъ него всевозможныя выгоды, а отнюдь не признаніе въ немъ себѣ равнаго. Право есть духовное, а не матеріальное начало. Съ другой стороны, тѣ индивидуалисты, которые отрѣшаются отъ матеріалистическихъ основаній ученія и требуютъ правъ для человѣка, какъ для разумно-свободнаго существа, лишаются той почвы, которая одна способна породить чистый индивидуализмъ. Признаніе правъ человѣка непремѣнно предполагаетъ признаніе общей связи человѣчества, то есть, высшаго духовнаго порядка, въ которомъ состоитъ отдѣльное лице и которому оно обязано подчиняться. Иначе нѣтъ причины, почему бы я долженъ былъ признавать права существа, съ которымъ я ничѣмъ не связанъ. Какъ самостоятельная особь, человѣкъ рождается не *съ правами*, а *съ правоспособностью*. Въ его природѣ лежитъ свобода, составляющая источникъ правъ. Но эта правоспособность получаетъ свое развитіе и становится правомъ единственно въ подчиненіи общему закону, ибо право есть свобода, опредѣленная закономъ. Общій же законъ, обязательный для всѣхъ, можетъ существовать только между лицами, принадлежащими къ одному общему порядку или къ одному союзу. Слѣдовательно, за человѣкомъ, какъ человѣкомъ, потому только могутъ быть признаны права, что онъ, по самой своей природѣ, состоитъ членомъ того единаго духовнаго цѣлаго, которое называется человѣческимъ родомъ. Но какъ членъ этого цѣлаго, составляющаго для него высшій порядокъ, онъ обязанъ ему служить. Слѣдовательно, у него есть въ отношеніи къ другимъ людямъ не только права, но и обязанности, и притомъ обязанности не только отрицательныя, состоящія въ уваженіи къ чужому праву, но и положительныя: онъ долженъ дѣлать добро ближнимъ и содѣйствовать по мѣрѣ силъ совершенствованію человѣческаго рода. Съ другой стороны, чѣмъ слабѣе связь, тѣмъ несовершеннѣе самыя права. А такъ какъ общечеловѣческій союзъ самый отвлеченный изъ всѣхъ и имѣетъ значеніе болѣе нравственное, нежели юридическое, то и права человѣка не только не составляютъ абсолютной нормы, съ которою все должно сообразоваться, а напротивъ, представляются самою несовершенною формою права. Настоящее свое развитіе право получаетъ въ государствѣ, то есть, въ тѣхъ болѣе тѣсныхъ союзахъ, въ которыхъ ближайшимъ образомъ осуществляются общечеловѣческія начала и черезъ которые совершается прогрессивное движеніе человѣчества. Поэтому

гражданскія права, съ одной стороны, полнѣе, опредѣленнѣе и обезпеченнѣе, нежели общечеловѣческія; съ другой стороны, они подлежатъ большимъ ограниченіямъ, ибо здѣсь связующее начало сильнѣе, а потому возрастаютъ требованія союза, которымъ подчиняется личное право. Здѣсь общій порядокъ получаетъ болѣе конкретныя формы; онъ создаетъ себѣ свои самостоятельные органы и распредѣляетъ права и обязанности членовъ сообразно съ ихъ способностями и съ ихъ значеніемъ въ цѣломъ. Отсюда разнообразіе гражданскихъ и политическихъ правъ.

Съ этой точки зрѣнія, личное право не представляется непреложнымъ и неизмѣннымъ началомъ, которое не подлежитъ ограниченіямъ и служитъ источникомъ всего остальнаго. Это только одинъ изъ факторовъ человѣческаго развитія, факторъ, играющій бóльшую или меньшую роль, смотря по обстоятельствамъ, и во всякомъ случаѣ подчиняющійся другимъ, высшимъ, связующимъ элементамъ политической жизни—власти, закону, государственной цѣли. Съ точки зрѣнія индивидуализма, напротивъ, это начало и конецъ всего, это—абсолютное мѣрило, подъ которое подводятся всѣ законы и всѣ учрежденія. Человѣкъ, въ этой системѣ, является на свѣтъ во всеоружіи и ничѣмъ не связанный. Индивидуализмъ, безъ сомнѣнія, оказалъ огромную услугу человѣчеству, настаивая на томъ, что человѣку, какъ свободному лицу, свойственно имѣть права, и что эти права должны быть уважаемы. Это было высокое начало, признаніе котораго не могло не отразиться благодѣтельно на жизнь народовъ. Но понимая это начало одностороннимъ образомъ, отрѣшая его отъ начала обязанности, отвергая тотъ высшій порядокъ, который одинъ можетъ дать смыслъ самому праву, наконецъ, устраняя понятіе о развитіи, которое одно объясняетъ разнообразныя формы и сочетанія человѣческихъ элементовъ, индивидуализмъ обращалъ свое ученіе въ самое страшное орудіе переворотовъ.

Такое ученіе прежде всего влекло за собою смѣшеніе правъ естественныхъ и гражданскихъ. Въ дѣйствительности, одни только гражданскія права имѣютъ обязательную силу въ государствѣ, ибо они одни опредѣляются гражданскимъ закономъ и охраняются обществомъ. Естественныя же права являются не болѣе, какъ теоретическимъ началомъ, которое можетъ служить руководствомъ для законодателя, но непосредственнаго юридическаго приложенія не имѣетъ. Только гражданскій законъ, переводя эту теорію въ положительное право, даетъ ей юридическую силу, обязательную для всѣхъ. Но это приложеніе, соображаясь съ

данными общественными условіями, съ мѣстными и временными обстоятельствами, съ свойствами и положеніемъ людей, всегда есть частное, а потому ограниченное. Этого не признавали теоретики индивидуализма, которые, держась чисто метафизической почвы, принимали отвлеченныя начала за абсолютную норму жизни и придавали ей непосредственную обязательную силу. Съ ихъ точки зрѣнія, гражданское право ничего не прибавляетъ къ естественнымъ правамъ и не убавляетъ изъ нихъ ничего: оно даетъ имъ только большее обезпеченіе, замѣняя въ извѣстныхъ случаяхъ личную защиту общественною. По ихъ понятіямъ, человѣкъ, вступая въ общество, не поступается прирожденныхъ своихъ правъ; онъ всецѣло сохраняетъ ихъ за собою; онъ является съ безусловными требованіями, которыя общество не въ правѣ нарушить. Поэтому самый гражданскій законъ на столько имѣетъ силы, на сколько онъ согласенъ съ естественнымъ. Все, что выходитъ изъ этихъ предѣловъ, не обязательно для человѣка; это—насиліе, а не право.

Очевидно, что подобныя требованія разрушаютъ самыя основы государства. Сознаніе естественнаго права зависитъ отъ личнаго сужденія каждаго: всякій толкуетъ его по своему, и одностороннее толкованіе менѣе всего можетъ имѣть притязаніе на всеобщность. Между тѣмъ, въ государствѣ, гдѣ люди живутъ подъ общимъ, признаннымъ всѣми закономъ, человѣкъ не можетъ оставаться судьею собственныхъ правъ. Членъ союза, во всѣхъ своихъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, подчиняется цѣлому, и только органамъ этого цѣлаго принадлежитъ власть опредѣлять права членовъ и защищать ихъ отъ нарушенія. Иначе, это будетъ не свобода, а анархія. Мы имѣли уже случай указать на подобное же противоположеніе естественнаго закона гражданскому у писателей нравственной школы; но тамъ оно имѣло иной характеръ, далеко не столь опасный для государства. Тамъ обязательная сила гражданскаго закона отвергалась во имя высшихъ нравственныхъ требованій, что̀ имѣло свое значеніе; здѣсь же оно отрицается во имя личнаго права, что̀ уже совершенно не можетъ быть допущено. Человѣкъ, который отказывается повиноваться закону, предписывающему безнравственное дѣйствіе, возвышается въ сферу, гдѣ юридическій законъ не властенъ, а между тѣмъ онъ подчиняется послѣднему, принимая наказаніе за неповиновеніе. Напротивъ, тотъ, кто стоитъ за свое личное право, остается на чисто юридической почвѣ, гдѣ не можетъ быть инаго обязательнаго закона, кромѣ гражданскаго. Личное право, вытекающее изъ свободы, менѣе всего можетъ быть

признано за абсолютное и неизмѣнное начало, котораго никто коснуться не можетъ. Въ дѣйствительности, нѣтъ права, которое бы не подвергалось многообразнымъ стѣсненіямъ и ограниченіямъ во имя чужихъ правъ и общественной пользы. Кто же можетъ быть судьею этихъ ограниченій? Очевидно, цѣлое, а никакъ не отдѣльные члены. Слѣдовательно, провозглашая права человѣка и гражданина, какъ непреложную норму всякаго общественнаго быта, французская конституція водворяла анархическій порядокъ. И точно, свобода, какъ абсолютное, то есть, неотчуждаемое и неотъемлемое право, размѣры и предѣлы котораго опредѣляются не гражданскими постановленіями общественной власти, а теоретическимъ сознаніемъ лицъ, есть начало анархическое.

Столь же несостоятельно и начало абсолютнаго равенства, вытекавшее изъ того же ученія. Права, говорятъ индивидуалисты, составляютъ неотъемлемую принадлежность человѣка, какъ человѣка, а это свойство одинаково у всѣхъ людей. Гражданскія же права суть только обезпеченіе правъ человѣческихъ; они, по выраженію Сіэса, принадлежатъ гражданину, въ качествѣ гражданина: все остальное, что присоединяется къ этому основному признаку, есть частное дѣло, которое не касается политическаго союза. Отсюда всеобщее равенство политическихъ, также какъ и личныхъ правъ. Но на практикѣ, и французское и американское законодательства принуждены были отступиться отъ этого безусловнаго требованія. Въ области частнаго права, установлялось различіе въ правахъ мужей и женъ, родителей и дѣтей. Въ области же политическихъ правъ, дѣлалось различіе между гражданами дѣятельными и страдательными; устранялись женщины и дѣти. Французская конституція ввела даже нѣкоторый имущественный цензъ. Оказывалось, слѣдовательно, что одного отвлеченнаго качества человѣка и гражданина недостаточно для полной правоспособности, что къ этому необходимо присоединяются другіе элементы, которые ближайшимъ образомъ опредѣляютъ и ограничиваютъ это начало. Человѣческая природа есть только отвлеченный источникъ права; гражданская же правоспособность соображается съ положеніемъ, назначеніемъ и свойствами лицъ.

Приложенныя къ дѣйствительности, индивидуалистическія теоріи не могли не выказать всей своей односторонности. Въ Америкѣ, индивидуализмъ нашелъ для себя счастливыя условія и благодарную почву, гдѣ онъ могъ развиваться на просторѣ, не предъявляя безусловныхъ требо-

ваній и не объявляя притязанія на исключительное владычество во всѣхъ человѣческихъ обществахъ. Но когда онъ въ европейскомъ мірѣ захотѣлъ, во имя одностороннихъ своихъ началъ, ниспровергнуть весь существующій порядокъ и передѣлать всѣ общества на новый ладъ, онъ могъ произвести только глубокія потрясенія, которыя неизбѣжно должны были смѣниться реакціею. Франціи выпало на долю разрѣшеніе этого вопроса. Старый порядокъ и новый стали здѣсь лицемъ къ лицу. Къ происшедшему между ними столкновенію присоединилась борьба между различными направленіями самого индивидуализма. Англійская система и американская и тутъ выступили другъ противъ друга, уже не въ видѣ двухъ спорящихъ народовъ, которые могли покончить дѣло миромъ, оставаясь каждый при своемъ, а на одной и той же почвѣ, въ нѣдрахъ одного верховнаго представительства. Французская конституція 1791-го года вышла, какъ сдѣлка между приверженцами теоріи Монтескьё и защитниками правъ человѣка. Но послѣднее направленіе преобладало, и скоро королевская власть, со всѣми своими правами, была унесена неудержимымъ потокомъ событій. Индивидуалистическая демократія восторжествовала; но сильная на американской почвѣ, она оказалась неспособною совладать съ болѣе сложными жизненными задачами. Въ упорной борьбѣ съ другими политическими элементами, которые отстаивали свое существованіе, нужна была прежде всего крѣпкая власть, а прямымъ послѣдствіемъ индивидуализма было ослабленіе власти. Поэтому приверженцы чистаго индивидуализма во свою очередь пали, уступая мѣсто иному направленію, которое также возникло изъ нѣдръ индивидуальной школы, но требовало полнаго подчиненія личности общественной волѣ. На сцену явились послѣдователи Руссо.

6. РУССО.

Руссо выступилъ на литературное поприще, какъ противникъ господствовавшаго во Франціи матеріализма. Выводамъ сенсуалистической школы онъ противополагалъ внутреннія требованія человѣка, проповѣди личнаго интереса нравственныя начала жизни. Подвергая мѣткой критикѣ основныя положенія матеріалистической философіи, онъ доказывалъ, что матерія, по самому своему понятію, есть нѣчто мертвое и косное, что говорить о живой матеріи значитъ изрекать слова, не имѣющія смысла. Опираясь на то, что человѣкъ чувствуетъ въ себѣ самомъ,

онъ утверждалъ, что источникомъ силы можетъ быть только воля, источникомъ закона только разумъ. Поэтому онъ въ мірѣ видѣлъ правленіе единаго Божества, а въ человѣкѣ соединеніе двухъ элементовъ — тѣла и души. Во имя духовной природы человѣка онъ отвергалъ фатализмъ, вытекавшій изъ матеріалистической системы, и ссылался на внутреннее сознаніе въ доказательство, что человѣкъ есть существо свободное, само управляющее своими дѣйствіями, а потому и отвѣтственное за нихъ. Черезъ это, начало личной свободы, которое у матеріалистовъ лишено было настоящаго основанія, получало новое значеніе.

Но Руссо не останавливался на чистомъ индивидуализмѣ. Также, какъ Шотландскіе философы, онъ эгоистическимъ стремленіямъ человѣка противопоставлялъ симпатическія наклонности и внутренній голосъ совѣсти, отличающей добро отъ зла. Съ другой стороны однако, онъ придавалъ личной свободѣ гораздо болѣе значенія, нежели Шотландцы. Для него, также какъ и для чистыхъ индивидуалистовъ, это было абсолютное начало, котораго не позволено касаться, начало составляющее источникъ всего общественнаго быта. Такимъ образомъ, въ Руссо соединяются оба противоположныя направленія, вытекшія изъ ученія Локка. Онъ старался сочетать абсолютныя требованія личности съ началами нравственности и общежитія. Но такъ какъ и онъ стоялъ на почвѣ индивидуализма, то настоящаго соглашенія произойти не могло, а выказывалась только несовмѣстность однихъ съ другими. Одаренный неуклонною силою логики, Руссо не отступалъ ни передъ какими выводами. Поэтому скрывающіяся въ этомъ ученіи противорѣчія выступали у него особенно ярко и обнаруживались на каждомъ шагу. Такой именно характеръ носитъ на себѣ его политическая теорія, которая представляетъ высшій идеалъ индивидуальной школы, но которая вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ обличаетъ всю односторонность принятыхъ ею началъ [1]).

Первое сочиненіе Руссо, которое появилось въ печати, была *Рѣчь о наукахъ и искусствахъ* [2]). Она была писана въ 1750-мъ году, на тему, заданную Дижонскою академіею: „содѣйствовало ли возстановленіе наукъ и искусствъ очищенію нравовъ?“ Руссо отвѣчалъ отрицательно.

[1]) На счетъ философскихъ мнѣній Руссо см. въ особенности въ *Эмилѣ*: Profession de foi du Vicaire Savoyard.

[2]) Discours sur cette question: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les moeurs? Сокращенно: Discours sur les Sciences et les Arts.

Онъ утверждалъ, что просвѣщеніе портитъ нравы, что умственное развитіе ведетъ къ умноженію мелочныхъ потребностей, прихотливыхъ вкусовъ, личныхъ стремленій, къ господству эгоистическихъ цѣлей и утонченныхъ формъ, въ ущербъ простотѣ жизни, правдѣ и нравственности. Ссылаясь на примѣръ древнихъ, онъ доказывалъ, что только тѣ народы играютъ историческую роль и совершаютъ великія дѣла, которые сохраняютъ въ себѣ первобытную простоту, и что, напротивъ, государства падаютъ, какъ скоро они усвоиваютъ себѣ плоды цивилизаціи. Эта рѣчь была увѣнчана преміею.

Ту же тему, но еще съ бо́льшимъ искусствомъ и съ большею послѣдовательностью, Руссо развивалъ въ другомъ сочиненіи, писанномъ въ 1754-мъ году, тоже на вопросъ, поставленный Дижонскою академіею, именно, въ *Рѣчи о происхожденіи и основаніяхъ неравенства между людьми* [1]). Онъ выставлялъ здѣсь дикаго человѣка, въ его первобытной свободѣ и простотѣ жизни, идеаломъ для современныхъ обществъ. Въ этомъ сочиненіи заключаются и зачатки политическихъ воззрѣній Руссо. Поэтому, въ изложеніи его ученія необходимо бросить взглядъ на содержаніе этого трактата.

Руссо отправляется отъ того положенія, что, по общему признанію, люди, по природѣ, равны между собою. Если и существуетъ естественное неравенство, состоящее въ различіи возраста, здоровья, физическихъ и умственныхъ силъ, то оно никакъ не можетъ объяснить неравенства нравственнаго или политическаго, установленнаго въ человѣческихъ обществахъ, ибо послѣднее отнюдь не основано на первомъ. Какимъ же сцѣпленіемъ чудесъ можно было заставить сильнаго повиноваться слабому и побудить народъ отказаться отъ дѣйствительнаго счастія во имя воображаемаго спокойствія? Очевидно, что это могло произойти только отъ искусственнаго развитія. Человѣкъ удалился отъ своего первообраза такъ, что едва можно узнать въ немъ первобытныя черты. Предаваясь страстямъ и слѣдуя внушеніямъ безумствующаго разума, онъ исказилъ въ себѣ данную ему Богомъ природу. Чтобы познать истинное естество человѣка, надобно, слѣдовательно, откинуть всѣ искусственные наросты и представить себѣ людей въ первобытномъ состояніи, въ томъ видѣ, какъ они вышли изъ рукъ Творца. Этимъ только способомъ можно

---

[1]) Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

изслѣдовать законы человѣческой природы, которые философами понимаются совершенно превратно. Каждый толкуетъ ихъ по своему, хотя всѣ сходятся въ одномъ, именно въ томъ, что они естественный законъ основываютъ на метафизическихъ началахъ; какъ будто нужно быть глубокимъ метафизикомъ, чтобы слѣдовать законамъ своего естества. Естественный законъ тотъ, который говоритъ непосредственно голосомъ самой природы. Слѣдовательно, его надобно искать въ началахъ, предшествующихъ разуму. Мы можемъ усмотрѣть два такихъ начала: одно, которое побуждаетъ насъ стремиться къ самосохраненію и къ личному счастію, другое, которое возбуждаетъ въ насъ неотразимую жалость при видѣ чужихъ страданій. Изъ сочетанія этихъ двухъ началъ можно объяснить всѣ правила естественнаго закона, не прибѣгая къ общежитію. Такимъ образомъ, человѣку не нужно быть философомъ, прежде нежели онъ сдѣлался человѣкомъ; его обязанности къ другимъ опредѣляются не поздними уроками мудрости, а прирожденнымъ ему чувствомъ. Этимъ разрѣшается и споръ на счетъ распространенія на животныхъ предписаній естественнаго закона. Человѣкъ не дѣлаетъ зла другому, не столько потому что признаетъ въ немъ разумное существо, сколько потому что видитъ въ немъ существо *чувствительное*, а такъ какъ это свойство общее людямъ и животнымъ, то послѣднія имѣютъ, по крайней мѣрѣ, право не подвергаться безполезнымъ мученіямъ [1]).

Этотъ выводъ Руссо ясно указываетъ на характеръ принятыхъ имъ началъ. Не смотря на его полемику противъ матеріалистовъ и на глубокое сознаніе нравственныхъ требованій, онъ все же остается на той же, чисто индивидуалистической почвѣ. Основнымъ свойствомъ человѣка признается не разумъ, а чувство, не общій элементъ, а личный. Вслѣдствіе этого человѣкъ приравнивается къ животнымъ, и послѣднимъ приписываются такія же права, какъ и первому.

Требуя обращенія мысли къ первобытному состоянію человѣка, Руссо не думаетъ однако утверждать, что это состояніе дѣйствительно существуетъ или нѣкогда существовало въ человѣчествѣ. Напротивъ, онъ прямо говоритъ, что это—чистый вымыселъ, и что подобныя изслѣдованія надобно принимать не за историческія истины, а за гипотетическія разсужденія, которыя способствуютъ только лучшему выясненію пред-

1) См. Discours sur l'origine de l'inégalité etc. Préface.

жета [1]). Такимъ образомъ, факты совершенно устраняются, какъ не идущіе къ дѣлу. Берется отвлеченное понятіе о человѣкѣ и изъ этого понятія логическимъ путемъ выводится вся послѣдовательная нить его развитія. „Человѣкъ! восклицаетъ Руссо, вотъ твоя исторія, какъ я могъ ее прочесть, не въ книгахъ, писанныхъ тебѣ подобными, которыя лживы, а въ природѣ, которая никогда не лжетъ“ [2]). Эта метода лучше всего характеризуетъ способъ изслѣдованія мыслителей XVIII-го вѣка.

Руссо представляетъ себѣ людей первоначально разсѣянными и живущими на подобіе животныхъ. Отъ послѣднихъ человѣкъ отличается не столько разумомъ, сколько свободною волею, признакъ духовнаго его естества. Онъ отличается и способностью къ совершенствованію, которая составляетъ источникъ всѣхъ его бѣдствій. Въ первобытномъ состояніи, эта способность остается пока еще безъ дѣйствія. Слѣдуя внушеніямъ природы, человѣкъ дѣлаетъ добровольно, по собственному выбору, то что животныя совершаютъ по безсознательному влеченію инстинкта. Уступая животнымъ въ силѣ, онъ превосходитъ ихъ физическою организаціею и умѣніемъ пользоваться средствами для достиженія своихъ цѣлей. Самыя силы его, вслѣдствіе постояннаго упражненія, изощряются гораздо болѣе, нежели въ состояніи общежитія. Потребностей у него почти нѣтъ, а потому нѣтъ и страстей, а съ тѣмъ вмѣстѣ и поводовъ къ распрямъ. Если желаніе удовлетворить своимъ нуждамъ побуждаетъ его иногда къ нападенію на другихъ, то эти стремленія смягчаются прирожденнымъ ему состраданіемъ. Самое половое влеченіе ведетъ лишь къ мимолетнымъ соединеніямъ лицъ. Мужчины случайно сходятся съ женщинами, и ребенокъ покидаетъ свою мать, какъ скоро она ему не нужна. Такимъ образомъ, въ первобытномъ состояніи мы не можемъ назвать человѣка ни добрымъ, ни злымъ, ибо между людьми вовсе нѣтъ еще нравственныхъ отношеній и признанныхъ обязанностей. Съ полною свободою соединяется здѣсь и совершенное равенство, ибо физическія силы, при одинакомъ образѣ жизни, развиваются почти одинаково у всѣхъ, а умственныя способности, при малочисленности нуждъ, остаются безъ развитія. Однако людей въ этомъ состояніи мы отнюдь не должны представлять себѣ несчастными. Несчастіе есть лишеніе и страданіе, а какое можетъ быть страданіе у свободнаго сущест-

[1]) Discours sur l'orig. de l'inég. etc. p. 131. Oeuvres complètes de Rousseau. Paris. 1839. t. IV.

[2]) Тамъ же.

ва, котораго сердце въ мирѣ и тѣло здорово? Несчастіе есть плодъ искусственнаго просвѣщенія: оно неизвѣстно тамъ, гдѣ нѣтъ ни страстей, ни потребностей [1]).

Человѣкъ могъ бы вѣчно остаться въ этомъ состояніи, еслибы не разныя случайныя обстоятельства, которыя, усовершенствовавши его разумъ, исказили его природу и сдѣлали его злымъ, превративъ его въ существо общежительное.

Препятствія, которыя человѣкъ встрѣчалъ въ удовлетвореніи своихъ потребностей, возбудили въ немъ дѣятельность мысли. Онъ сталъ изобрѣтать орудія, и это обратило его вниманіе на взаимныя отношенія вещей. Онъ сталъ наблюдать себѣ подобныхъ, и это сблизило его съ людьми. Мало по малу основались семейства; люди построили себѣ постоянныя жилища. Таково состояніе, въ которомъ находятся дикіе народы. Можно полагать, что это — самая блаженная эпоха въ жизни человѣчества. Имѣя мало потребностей, не нуждаясь другъ въ другѣ, люди жили, свободные, здоровые, добрые и счастливые, на сколько это для нихъ возможно. Къ сожалѣнію, это состояніе не продлилось. Изобрѣтательность человѣческаго ума повела къ открытію способовъ выдѣлки металловъ и къ воздѣлыванію земли. Для этого недостаточно уже было одинокаго труда; нужно было содѣйствіе нѣсколькихъ. Земледѣліе повлекло за собою установленіе собственности, а съ тѣмъ вмѣстѣ исчезло равенство и начались всѣ бѣдствія человѣческаго рода. „Первый, говоритъ Руссо, кто, оградивши участокъ земли, вздумалъ сказать: *это мое*, и нашелъ людей довольно глупыхъ, чтобы ему повѣрить, былъ истиннымъ основателемъ гражданскаго общества. Отъ сколькихъ преступленій, войнъ, убійствъ, отъ сколькихъ бѣдствій и ужасовъ избавилъ бы человѣчество тотъ, кто выдернувъ колья и закопавши ровъ, крикнулъ бы себѣ подобнымъ: смотрите, не слушайтесь этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земные принадлежатъ всѣмъ, а земля никому!“ Но едва ли уже въ то время, продолжаетъ Руссо, можно было остановить неудержимый ходъ вещей [2]).

Съ установленіемъ собственности должно было выказаться и развиться естественное неравенство способностей, а вмѣстѣ съ тѣмъ родились и всѣ пороки, сопровождающіе стремленіе человѣка къ превосходству

[1]) Disc. sur l'orig. de l'inég. etc. 1-ère Part.
[2]) Disc. sur l'orig. de l'inég. etc. 2-ème Part. p. 159 и слѣд.

надъ другими. Между людьми явилось различіе богатыхъ и бѣдныхъ. Умноженіе потребностей повело и къ тому, что свободный прежде человѣкъ сдѣлался рабомъ своихъ нуждъ, а потому зависимымъ отъ другихъ. Каждый старался воспользоваться плодами чужаго труда: богатый хотѣлъ властвовать надъ бѣднымъ; послѣдній хотѣлъ присвоить себѣ имущество богатыхъ. Отсюда постоянные раздоры и бѣдствія, которые повели наконецъ къ новому перевороту.

Подвергаясь безпрерывнымъ нападеніямъ и изыскивая средства защиты, богатые изобрѣли способъ обратить въ свою пользу самыя силы противниковъ. Они убѣдили послѣднихъ соединиться всѣмъ вмѣстѣ для водворенія мира и для охраненія правъ всѣхъ и каждаго. „Таково было или должно было быть происхожденіе общества и законовъ, которые наложили новыя оковы на слабыхъ и дали новыя силы богатымъ, которые безвозвратно уничтожили естественную свободу, упрочили навсегда законъ собственности и неравенства, которые изъ ловкаго присвоенія сдѣлали неприкосновенное право и для пользы немногихъ честолюбцевъ, на вѣки обрекли человѣчество труду, рабству и нищетѣ“ [1]). Установленіе одного общества повлекло за собою и другія. Человѣческій родъ распался на отдѣльныя государства, которыя, находясь между собою въ естественномъ состояніи, приходили въ безпрерывныя столкновенія другъ съ другомъ. Отсюда страшныя войны и тѣ предразсудки, которые возвели пролитіе крови на степень общественной добродѣтели. Люди стали уничтожать другъ друга тысячами, сами не зная за что. Въ одинъ день совершалось болѣе убійствъ, нежели въ теченіи вѣковъ естественнаго состоянія.

Руссо опровергаетъ всѣ другіе способы установленія политическихъ обществъ, признаваемые писателями. Гражданскій порядокъ не можетъ имѣть источникомъ завоеваніе, ибо сила не рождаетъ права. Только добровольное признаніе побѣжденныхъ дѣлаетъ правительство законнымъ; иначе продолжается состояніе войны. Гражданскія общества не могли также возникнуть изъ отеческой власти, ибо въ естественномъ состояніи отецъ не имѣетъ власти надъ взрослыми дѣтьми. Скорѣе можно сказать наоборотъ, что отеческая власть получаетъ главную свою силу отъ власти гражданской. Наконецъ, образованіе обществъ не можетъ быть приписано соединенію слабыхъ, ибо бѣднымъ, не имѣющимъ ничего, кромѣ

---

[1]) Disc. sur l'orig. de l'inég. etc. 2-ème Part. p. 172.

свободы, нѣтъ никакой выгоды отказываться отъ послѣдняго своего блага. Изобрѣтеніе обыкновенно принадлежитъ тѣмъ, кому оно выгодно, а не тѣмъ, кому оно вредитъ [1]).

Съ водвореніемъ гражданскаго порядка народы признали надъ собою власть, но еще не подчинились деспотизму. Не входя въ настоящее время, говоритъ Руссо, въ изслѣдованіе свойствъ основнаго общественнаго договора, можно, держась общаго мнѣнія, разсматривать первоначальное установленіе правительствъ, какъ договоръ между ними и народомъ. Послѣдній утвердилъ основные законы и выбралъ начальниковъ; правители же обязались дѣйствовать на основаніи законовъ. Образы правленія могли быть различны, смотря по обстоятельствамъ, но вообще, первоначально власти были выборныя. Скоро однако возникшія неурядицы повели къ новымъ перемѣнамъ. Начались козни и раздоры; водворилась анархія. Этимъ воспользовались начальники, чтобы упрочить свою власть и сдѣлать ее наслѣдственною. Народъ, привыкшій уже къ зависимости, согласился на это, чтобы избавиться отъ волненій. Такимъ образомъ установилась произвольная власть: правители стали смотрѣть на государство, какъ на свою собственность, а на гражданъ, какъ на своихъ рабовъ.

Эта послѣдняя перемѣна представляетъ высшее и крайнее развитіе неравенства между людьми. Въ первую эпоху, съ установленіемъ собственности, является различіе богатыхъ и бѣдныхъ, во вторую эпоху, съ установленіемъ правительствъ, различіе сильныхъ и слабыхъ, наконецъ въ третью, съ замѣною законной власти произвольною, различіе господъ и рабовъ. Политическое неравенство влечетъ за собою и неравенство гражданское: каждый, подчиняясь высшему, старается получить преимущество надъ низшими. Но съ водвореніемъ деспотизма, всѣ опять дѣлаются равны, ибо всѣ одинаково становятся рабами. Это—возвращеніе къ первобытному состоянію, гдѣ господствуетъ право силы, съ тѣмъ различіемъ, что одно представляетъ человѣческую природу въ ея чистотѣ, а другое является плодомъ совершеннаго ея искаженія. Между этими двумя крайностями лежитъ весь путь постепеннаго извращенія человѣчества. Естественный человѣкъ исчезаетъ, и вмѣсто его являются собранія людей съ искусственными наклонностями, страстями и отношеніями. Все, что составляло счастіе для перваго, невыносимо для послѣднихъ. Дикій находитъ блаженство въ свободѣ и покоѣ; гражданинъ, вѣчно дѣятельный,

[1]) Disc. sur l'orig. de l'inég. 2-ème Part. p. 173—174, 176.

живетъ въ беспрерывной тревогѣ и постоянно ищетъ новыхъ, еще болѣе мучительныхъ работъ. Онъ прислуживаетъ сильнымъ, которыхъ ненавидитъ, и богатымъ, которыхъ презираетъ: онъ хвастается своею низостью и ихъ покровительствомъ. Гордясь своимъ рабствомъ, онъ съ презрѣніемъ говоритъ о тѣхъ, которые не имѣютъ чести раздѣлять туже участь. Дикій живетъ въ себѣ самомъ; гражданинъ, обрѣтаясь вѣчно внѣ себя, живетъ только чужимъ мнѣніемъ. Такимъ образомъ, все у него превращается въ пустую внѣшность, лишенную содержанія: у него честь безъ добродѣтели, умъ безъ мудрости, удовольствіе безъ счастія. Отъ первоначальной его природы не осталось ничего; все въ немъ происхожденіе искусственнаго быта и господствующаго въ обществѣ неравенства [1]).

Эти выводы и разсужденія Руссо очевидно имѣютъ чисто отрицательный характеръ. Не разъ въ исторіи человѣчества мы видимъ мыслителей, которые, отвращаясь отъ современнаго имъ общества, негодуя на его пороки, ищутъ идеала въ дикомъ состояніи и представляютъ неиспорченнаго еще человѣка, какъ образецъ своимъ согражданамъ. Руссо также искалъ идеала, къ которому неудержимо стремилась его пламенная душа. Онъ не вѣрилъ, что человѣкъ созданъ былъ природою такимъ, какимъ онъ видѣлъ его передъ собою. Онъ мечталъ о свободѣ и равенствѣ, а замѣчалъ вокругъ себя только подчиненіе и іерархію; онъ требовалъ мужественныхъ добродѣтелей, а встрѣчалъ только утонченный эгоизмъ, мелочное тщеславіе и сложныя человѣческія отношенія, въ которыхъ ложь прикрывается наружностью истины. Поэтому онъ естественно обращался къ дикому состоянію, гдѣ онъ находилъ свободу, равенство, простоту жизни и чувствъ, которыя онъ тщетно искалъ среди современниковъ. Оборотная сторона картины передъ нимъ исчезла. При всемъ томъ, онъ самъ не могъ остановиться на этомъ воззрѣніи. Оно заключало въ себѣ коренное противорѣчіе съ такими требованіями, которыя, по собственному его ученію, необходимо связаны съ человѣческою природою. Индивидуализмъ доводился здѣсь до тѣхъ крайнихъ предѣловъ, при которыхъ, отрицая все остальное, это начало должно было наконецъ отрицать и само себя. Всѣ общественныя связи отвергались, какъ плодъ искусственнаго развитія; идеаломъ выставлялся человѣкъ, не имѣющій никакого отношенія къ себѣ подобнымъ. Но этимъ самымъ отвергалось все, что даетъ цѣну и значеніе человѣческой личности, что способно возвы-

[1]) Disc. sur l'orig. de l'Inég. etc. 2-ème Part. p. 182—187.

сить человѣческую душу. Отвѣчая на возраженія, которыя сыпались на него со всѣхъ сторонъ за его нападки на образованіе, Руссо говорилъ, что онъ постоянно будетъ повторять только два слова: *истина! добродѣтель* [1])! Между тѣмъ, въ одинокомъ состояніи нѣтъ ни познанія истины, ни приложенія добродѣтели. Описывая первобытнаго человѣка идеальными красками, Руссо сознавался, что люди въ то время, не имѣя другъ съ другомъ никакихъ нравственныхъ отношеній, не могли быть ни добрыми, ни злыми, не имѣли ни добродѣтелей, ни пороковъ [2]). Еще менѣе было тутъ мѣста для дѣятельности разума, для познанія. „Состояніе мышленія, говоритъ Руссо, есть состояніе противоестественное; человѣкъ, который размышляетъ, есть животное развращенное" [3]). Остается, слѣдовательно, чисто животная жизнь. Сами матеріалисты, противъ которыхъ такъ сильно вооружался Руссо, не могли придумать ничего болѣе крайняго. Съ своею неуклонною логикою, Руссо доводилъ принятое имъ начало до конца, но этимъ самымъ обнаруживалась вся внутренняя пустота этого начала. Оказывалось, что послѣдовательно проведенный, односторонній индивидуализмъ противорѣчитъ существу человѣка, и что поэтому необходимо повернуть въ другую сторону, связать его съ высшими элементами человѣческой природы.

Ратуя во имя правды, нравственности, добродѣтели, Руссо рано или поздно долженъ былъ обратить свои взоры въ другую сторону, искать идеала не назади, а впереди, въ состояніи общежитія, ибо здѣсь только высшія требованія человѣка могутъ найти полное приложеніе. Но надобно было придумать такое общественное устройство, которое, связывая человѣка съ себѣ подобными, вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняло бы неприкосновенными первобытную его свободу и данныя ему природою права. Плодомъ его размышленій было сочиненіе *Объ Общественномъ Договорѣ* (Du Contrat Social), вышедшее въ 1762-мъ году, восемь лѣтъ послѣ *Рѣчи о происхожденіи неравенства*. „Найти форму союза, посредствомъ которой каждый, соединяясь со всѣми, повиновался бы однакоже единственно себѣ самому и оставался бы столь же свободнымъ, какъ и прежде": такова была, въ сущности неразрѣшимая задача, которую Руссо предложилъ себѣ въ этомъ трактатѣ [4]).

---

[1]) Lettre à l'abbé Raynal.

[2]) Disc. sur l'orig. de l'inég. etc. 1-ère Part. p. 149.

[3]) Тамъ, же, стр. 136.

[4]) Du Contrat Soc. L. I, ch VI: «Trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque

„Человѣкъ рождается свободнымъ, а вездѣ онъ въ оковахъ“: такъ начинаетъ Руссо свое разсужденіе. Какъ произошла эта перемѣна? Неизвѣстно. Что можетъ сдѣлать ее законною? Для разрѣшенія этого вопроса, надобно разобрать, на чемъ основано человѣческое общежитіе [1].

Руссó устраняетъ мнѣніе о происхожденіи гражданскихъ обществъ изъ семейства. Такъ какъ всѣ люди по природѣ свободны и равны, то дѣти, по достиженіи совершеннолѣтія, выходятъ изъ подъ родительской власти. Если они остаются подчиненными отцу, то это совершается не иначе, какъ въ силу договора; они отчуждаютъ свою свободу единственно для собственной пользы [2]. Съ другой стороны, государства не могутъ быть основаны и на силѣ. Сила не рождаетъ права; это—матеріальная способность, которая не можетъ имѣть нравственныхъ послѣдствій. Если принять это начало, то слѣдуетъ признать, что тотъ правъ, кто сильнѣе другихъ, а потому, кто можетъ безнаказанно неповиноваться закону, тотъ дѣйствуетъ по своему праву [3].

Остается, слѣдовательно, договоръ, какъ единственное основаніе всякой законной власти между людьми. Но этотъ договоръ не можетъ состоять въ отчужденіи однимъ лицемъ своей свободы въ пользу другаго. Отреченіе отъ свободы несовмѣстно съ человѣческою природою: это значитъ отказаться отъ качества человѣка, отъ человѣческихъ правъ и обязанностей. Этимъ уничтожается нравственный характеръ дѣйствія, а потому подобный договоръ не имѣетъ силы. Только безумный можетъ отдать себя всецѣло, ничего не истребовавъ обратно; но безуміе не рождаетъ права. Еще менѣе возможно предположить подобное дѣйствіе со стороны цѣлаго народа. Еслибы даже человѣкъ имѣлъ право отчуждать свою свободу, то онъ не въ правѣ располагать свободою дѣтей. Нѣкоторые выводятъ рабство изъ войны: утверждаютъ, что побѣдитель властенъ сдѣлать рабами тѣхъ, кому онъ даровалъ жизнь. Но война не есть отношеніе между частными лицами; это—отношеніе государствъ. Отдѣльныя лица участвуютъ въ ней, только какъ граждане, а не въ качествѣ людей. Ихъ можно убивать, пока у нихъ оружіе въ рукахъ; но какъ ско-

---

associé et par la quelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste ausi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution».

[1]) Du Cont. Soc. L. I, ch. I.

[2]) Du Cont. Soc. L. I, ch. 2.

[3]) Du Cont. Soc. L. I, ch. 3.

ро они сдались, такъ право жизни и смерти надъ ними прекращается и наступаютъ отношенія добровольныя. Поэтому, если они обращаются въ рабство, то это опять ничто иное, какъ право силы, то есть, продолженіе войны. Отсюда могутъ возникнуть отношенія господскія а отнюдь не гражданскія [1]). Необходимо, слѣдовательно, придти къ договору обоюдному, основанному на свободной волѣ лицъ, вступающихъ въ обязательство относительно другъ друга. Въ чемъ же состоитъ существо этого договора?

Прежде нежели народъ установляетъ надъ собою правительство, нужно, чтобы отдѣльныя, разрозненныя лица совокупились въ единый народъ. Актъ, въ силу котораго совершается это соединеніе, и есть *Общественный Договоръ*, основаніе всякаго общежитія. Условія его опредѣлены самою природою, такъ что малѣйшее ихъ измѣненіе уничтожило бы самое обязательство. Эти условія вездѣ одни и тѣже, хотя они нигдѣ формально не высказываются. Сущность ихъ заключается въ томъ, что каждый отдаетъ всецѣло себя и всѣ свои права въ пользу всего общества. Этимъ только способомъ возможно сочетать сохраненіе свободы съ требованіями общежитія. Ибо, еслибы отдѣльныя лица сохраняли за собою часть своихъ правъ, то они сами оставались бы судьями этихъ правъ; между ними и обществомъ не было бы высшаго судьи, которому предоставлялось бы рѣшеніе споровъ, а это—состояніе анархіи. Но когда каждый отчуждаетъ всѣ свои права въ пользу цѣлаго общества, оставаясь самъ нераздѣльнымъ членомъ этого цѣлаго, то этимъ достигается двоякая цѣль: съ одной стороны вполнѣ удовлетворяются требованія общежитія; съ другой стороны, человѣкъ не лишается своей свободы, ибо, подчиняясь общей волѣ, которой онъ самъ состоитъ участникомъ, онъ въ сущности подчиняется только себѣ самому. Вмѣстѣ съ тѣмъ, этимъ способомъ сохраняется полнѣйшее равенство членовъ, ибо условія для всѣхъ одинаковы: давая другимъ право надъ собою, каждый пріобрѣтаетъ совершенно такое же право надъ всѣми другими. Наконецъ, этимъ установляется совершеннѣйшее единство союза. Общество становится нравственнымъ лицемъ, имѣющимъ свое я, свою жизнь и свою волю. Это лице называется городомъ, республикой, политическимъ тѣломъ, государствомъ, самодержцемъ, державою; члены же получаютъ названіе народа, гражданъ или подданныхъ, смотря по тому, въ какомъ отношеніи они разсматриваются [2]).

---

[1]) Du Cont. Soc. L. I, ch. 4.
[2]) Du Cont. Soc. L. I, ch. 6.

Въ этомъ ученіи, которое замѣняетъ личную свободу народнымъ полновластіемъ, мы видимъ выходъ изъ началъ чистаго индивидуализма. Руссо понялъ, что отдѣльныя лица не могутъ сохранить за собою часть своихъ правъ, ибо это ничто иное, какъ продолженіе анархіи. Въ обществѣ необходимъ высшій судья, котораго приговоры имѣли бы абсолютную обязательную силу для всѣхъ, а такимъ можетъ быть только цѣлое или его законные органы. Подчиненіе должно, слѣдовательно, быть полное, безусловное, по крайней мѣрѣ въ области юридическихъ отношеній. Но оставаясь на почвѣ индивидуализма, Руссо хотѣлъ вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить неприкосновенною личную свободу человѣка, такъ чтобы лице, подчиняясь обществу, въ сущности повиновалось только самому себѣ. Онъ думалъ сдѣлать это, давши каждому члену общества неотъемлемое право участвовать во всѣхъ общихъ рѣшеніяхъ, то есть, онъ замѣнялъ личное право политическимъ. Этимъ онъ существенно отличается отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ. Народное полновластіе является у него, не только какъ верховный источникъ всѣхъ общественныхъ властей, но какъ постоянная, необходимая и исключительная форма всякаго политическаго союза, какъ идеальное устройство, въ которомъ неразрывно сочетаются оба противоположные элементы человѣческаго общежитія: личный и общій.

Очевидно однако, что этотъ оборотъ не спасаетъ индивидуальнаго начала. Личная свобода черезъ это не остается неприкосновенною, ибо, подчиняясь общему рѣшенію, человѣкъ все таки повинуется не себѣ, а другимъ. Въ этомъ отреченіи объ собственной воли заключается первое и необходимое условіе всякаго общежитія. Вопросъ состоитъ только въ томъ, кому выгоднѣе подчиняться: приговорамъ ли большинства или правительству, основанному на иныхъ началахъ? вопросъ, который можетъ быть рѣшенъ различно, смотря по обстоятельствамъ. Во всякомъ случаѣ, то устройство, которое предлагаетъ Руссо, менѣе всего соотвѣтствуетъ своей цѣли. Послѣдовательно проведенное требованіе непремѣннаго личнаго участія каждаго въ общихъ рѣшеніяхъ приводитъ къ такимъ положеніямъ, которыя явно обнаруживаютъ его несостоятельность. Самъ Руссо не довелъ этого начала до конца: онъ ничего не говоритъ объ участіи женщинъ и дѣтей въ приговорахъ общества. Между тѣмъ, этотъ вопросъ составляетъ камень претыкновенія для его системы. Ибо, съ одной стороны, если признать политическое право неотъемлемою принадлежностью всякаго члена общества, потому только, что онъ рожденъ

свободнымъ, то оно несомнѣнно должно принадлежать и женщинамъ и дѣтямъ. Съ другой стороны, не говоря уже о другихъ возраженіяхъ, ни женщины, ни дѣти не въ состояніи нести, наровнѣ съ другими, всѣхъ гражданскихъ обязанностей, которыя необходимо соотвѣтствуютъ правамъ. Военная служба къ нимъ неприложима. Слѣдовательно, волею или неволею, приходится признать въ членахъ общества различіе способности, а не ограничиваться отвлеченнымъ качествомъ гражданина. Дальнѣйшее изложеніе ученія Руссо покажетъ намъ всѣ другія несообразности, вытекающія изъ принятаго имъ начала.

Въ отличіе отъ прежняго своего мнѣнія, Руссо ставитъ гражданское состояніе, устроенное на основаніи общественнаго договора, выше естественнаго. Первобытный инстинктъ замѣняется здѣсь правдою; дѣйствія лица получаютъ нравственный характеръ. Хотя человѣкъ лишается нѣкоторыхъ естественныхъ преимуществъ, но въ замѣнъ ихъ онъ пріобрѣтаетъ несравненно бо́льшія: способности его развиваются, мысль получаетъ бо́льшую ширину, чувства облагороживаются, и еслибы не злоупотребленія гражданскаго быта, онъ безпрестанно долженъ былъ бы благословлять ту минуту, которая вывела его изъ состоянія природы и изъ тупаго и ограниченнаго животнаго сдѣлала его разумнымъ существомъ и человѣкомъ [1]).

Выгоды, которыя пріобрѣтаетъ здѣсь человѣкъ, заключаются въ слѣдующемъ: онъ теряетъ естественную свою свободу, но получаетъ свободу гражданскую, ограниченную общею волею, но гораздо болѣе безопасную, нежели первая. Онъ впервые пріобрѣтаетъ и свободу нравственную, которая одна даетъ человѣку власть надъ самимъ собою, ибо подчиненіе инстинктивнымъ желаніямъ есть рабство, а повиновеніе разумно принятому закону есть свобода. Отрекаясь отъ неограниченнаго права захватывать все что можетъ, гражданинъ получаетъ въ замѣнъ обезпеченную государствомъ собственность. Въ гражданскомъ состояніи, владѣльцы, передавши всѣ свои права государству, становятся какъ бы хранителями общаго достоянія, которое ограждается отъ нападеній совокупною силою всѣхъ. Члены общества отказываются, наконецъ, и отъ естественнаго равенства, но пріобрѣтаютъ равенство нравственное и законное, которое уравновѣшиваетъ физическое различіе способностей. Такимъ образомъ, отдавши все государству, человѣкъ все получаетъ отъ него обратно,

---

[1]) Du Cont. Soc L. I, ch. 8.

умноженное и упроченное [1]). Самая жизнь гражданина перестает быть исключительно благодѣяніемъ природы; она становится условнымъ даяніемъ государства. На этомъ, между прочимъ, Руссо основываетъ законность смертной казни [2]).

Общественная связь, совокупляющая всѣ лица въ одно цѣлое, есть общее благо, которое составляетъ цѣль всего государственнаго союза. Это именно и есть общій элементъ въ разнородныхъ стремленіяхъ, движущихъ отдѣльными лицами. Оно одно даетъ возможность соединить разрозненныя воли въ одну общую волю, извлекая изъ нихъ то, что въ нихъ есть согласнаго. Поэтому всякій человѣческій союзъ управляется единственно этимъ началомъ [3]).

Соединенная такимъ образомъ воля членовъ составляетъ верховную власть въ государствѣ. По существу своему, эта власть неотчуждаема и нераздѣльна. Она неотчуждаема, потому что всякое отчужденіе есть замѣна общей воли частною, слѣдовательно, нарушеніе первоначальнаго договора, въ силу котораго существуетъ самое общество. Верховная власть можетъ состоять только изъ совокупной воли всѣхъ; какъ скоро она передается въ частныя руки, такъ она тѣмъ самымъ уничтожается, а вмѣстѣ съ нею уничтожается и политическое тѣло. Это имѣетъ мѣсто даже и при передачѣ верховной власти народнымъ представителямъ. Если общественная воля, по существу своему, неотчуждаема, то она не можетъ быть и представлена: это опять замѣна общей воли частною, слѣдовательно, нарушеніе первоначальнаго договора. Народъ, выбирающій представителей, свободенъ только въ моментъ избранія; какъ скоро выборы кончены, онъ становится рабомъ, слѣдовательно, онъ превращается въ ничто [4]).

Таже причина дѣлаетъ верховную власть нераздѣльною. Общая воля можетъ быть только одна; воля какой бы то ни было части не имѣетъ никакого значенія. Политики, раздѣляющіе верховную власть на отдѣльные элементы, создаютъ изъ нея фантастическое существо, составленное изъ разныхъ частей, связанныхъ искусственнымъ образомъ. Это тоже самое, что еслибы они человѣка составляли изъ нѣсколькихъ тѣлъ, изъ

---

1) Du Cont. Soc. L. I, ch. 8, 9.
2) Du Cont. Soc. L. II, ch. 5.
3) Du Cont. Soc. L. II, ch. 1.
4) Du Cont. Soc. L. II, ch. 1, L. III, ch. 15.

которыхъ одно имѣло бы глаза, другое руки, третье ноги, и болѣе ничего. Заблужденіе ихъ проистекаетъ изъ того, что они различныя проявленія власти принимаютъ за отдѣльныя ея отрасли. Отсюда множество неясностей у писателей по государственному праву [1]).

Будучи выраженіемъ общихъ интересовъ, общая воля всегда стремится къ общему благу; слѣдовательно она, по существу своему, всегда права. Въ дѣйствительности однако, народъ нерѣдко ошибается въ своихъ сужденіяхъ; его можно обмануть, и тогда онъ, повидимому, хочетъ не того, что слѣдуетъ. Чтобы разрѣшить это противорѣчіе, Руссо отличаетъ общую волю (la volonté générale) отъ воли всѣхъ (la volonté de tous). Первая есть то, на чемъ сходятся всѣ частныя воли; вторая же ничто иное, какъ совокупность частныхъ воль, изъ которыхъ каждая стремится къ своему особому интересу. Чтобы получить общую волю изъ воли всѣхъ, нужно откинуть разногласія; тогда останется среднее мнѣніе, которое и будетъ общею волею. О послѣдней только и можно сказать, что она всегда права.

Отсюда ясно, что общею волею не можетъ считаться воля большинства, когда это большинство составляется изъ голосовъ извѣстной партіи, превозмогающей другія. Воля всякой партіи есть частная воля, которая не можетъ имѣть притязанія на владычество. Поэтому, какъ скоро въ государствѣ допускаются частныя товарищества и борьба партій, такъ общая воля исчезаетъ. Надобно, слѣдовательно, чтобы при совокупныхъ рѣшеніяхъ, граждане подавали голосъ каждый за себя, безъ всякаго соглашенія съ другими. Тогда только можетъ получиться истинное выраженіе общей воли. Этимъ достигается и то, что народъ никогда не будетъ обманутъ [2]).

Эти положенія ясно указываютъ на слабыя стороны разбираемаго ученія. Руссо, очевидно, усматривалъ необходимость отличить государственную волю, по существу своему направленную на общее благо, отъ воли демократической массы, движимой разнородными частными интересами. Но такъ какъ его собственныя начала не допускали подобнаго различенія, ибо, по его теоріи, каждый гражданинъ непремѣнно долженъ быть участникомъ общаго рѣшенія на одинакихъ правахъ со всѣми остальными, то приходилось механическимъ способомъ выдѣлять общую волю изъ

---

[1]) Du Cont. Soc. L. II, ch. 2.
[2]) Du Cont. Soc. L. II, ch. 3.

воли всѣхъ, а это вело къ совершенно несостоятельнымъ выводамъ и требованіямъ. Въ дѣйствительности, при рѣшеніи дѣлъ народнымъ собраніемъ, неизбѣжны борьба партій и преобладаніе большинства надъ меньшинствомъ, то есть, замѣна общей воли частною, и притомъ, далеко не лучшею, ибо здѣсь дается перевѣсъ количеству надъ качествомъ. Устранить эти послѣдствія нѣтъ никакой возможности, и самое то средство, которое предлагаетъ Руссо, установляя невыносимую и безразсудную тиранію, все таки не достигаетъ цѣли. Какъ скоро человѣкъ принужденъ рѣшать дѣла совокупно съ другими, такъ онъ не можетъ уже повиноваться единственно себѣ. По всѣмъ вопросамъ, въ которыхъ его мнѣніе расходится съ мнѣніемъ большинства, онъ неизбѣжно долженъ подчинить свою волю чужой.

Руссо не могъ этого не видѣть; поэтому онъ старается устранить и это возраженіе, но тутъ онъ прибѣгаетъ къ такому софизму, который лучше всего обличаетъ несостоятельность принятаго имъ начала. При общей подачѣ голосовъ, говоритъ онъ, у гражданъ не спрашивается: одобряютъ ли они извѣстное предложеніе или нѣтъ? а спрашивается только: какова общая воля? Поэтому, когда я подаю свой голосъ, я вовсе не хочу этимъ сказать, что мое мнѣніе должно быть принято, а выражаю только убѣжденіе, что общая воля такова. Если же перевѣсъ оказывается на другой сторонѣ, то я вижу, что я ошибался, а потому соглашаюсь съ противниками, слѣдовательно моя свобода сохраняется. Напротивъ, еслибы въ этомъ случаѣ было принято мое собственное мнѣніе, то вышло бы противоположное тому, что я хочу, то есть, это было бы рѣшеніе не общей воли, а частной, и тогда я не былъ бы свободенъ [1]). Очевидно, что при этомъ объясненіи нѣтъ уже рѣчи о томъ, что человѣкъ долженъ повиноваться единственно себѣ: если я хочу, чтобы торжествовало чужое мнѣніе, а не мое, значитъ, я отрекаюсь отъ собственнаго сужденія и хочу повиноваться не себѣ, а другимъ. Этимъ способомъ можно доказать, что рѣшеніе самодержавнаго монарха есть воля всѣхъ и каждаго. Нечего говорить о томъ, что въ дѣйствительности никогда не бываетъ того, что требуетъ Руссо: въ свободныхъ государствахъ, побитыя партіи не только не отказываются отъ своихъ убѣжденій, но напротивъ, продолжаютъ настаивать на нихъ, нападая на противниковъ, и стараясь всѣми средствами доставить побѣду своей сторонѣ.

---

[1]) Du Contr. Soc. L. IV, ch. 2.

Стремленіе оградить личную волю каждаго гражданина отъ чужаго посягательства ведетъ Руссо и къ другимъ несообразностямъ. Общественный договоръ даетъ государству абсолютную власть надъ членами; государство одно является судьею того, что оно требуетъ отъ гражданъ. Но съ другой стороны, непремѣнное условіе соединенія лицъ въ политическій союзъ есть полнѣйшая взаимность. Общая воля потому только можетъ дѣйствовать правильно, что каждый самъ подчиняется тому рѣшенію, въ которомъ онъ участвуетъ. Поэтому верховная власть можетъ дѣлать только такія постановленія, которыя одинаково распространяются на всѣхъ. Всякія частныя рѣшенія, касающіяся тѣхъ или другихъ лицъ, напримѣръ, производство выборовъ или наложеніе наказаній, выходятъ изъ границъ ея права. Въ этомъ случаѣ она перестаетъ уже быть общею волею, а становится частною волею однихъ по отношенію къ другимъ. Слѣдовательно, какъ бы верховная власть ни была абсолютна, священна и неприкосновенна, она, по существу своему, не можетъ выступать изъ предѣловъ общихъ постановленій, одинаково распространяющихся на всѣхъ. Истинная, неотъемлемая ея принадлежность есть законодательство. Законъ есть выраженіе общей воли на счетъ общаго предмета [1]).

Очевидно, что и здѣсь полагаются совершенно невозможные предѣлы верховной власти. Постановляя правила для разнообразныхъ общественныхъ интересовъ, законодательство не можетъ не имѣть въ виду тѣхъ лицъ, которыя имъ причастны. Въ обществѣ нѣтъ интересовъ, совершенно одинаковыхъ для всѣхъ: различіе занятій, имущества, положенія создаетъ совершенно различныя отношенія. Выгоды земледѣльцевъ не совпадаютъ съ выгодами промышленниковъ; выгоды рабочихъ противоположны интересамъ фабрикантовъ. Поэтому, какъ скоро является необходимость законодательныхъ мѣръ для какой бы то ни было отрасли общественной дѣятельности, такъ неизбѣжно возгарается борьба интересовъ, и всякое рѣшеніе будетъ побѣдою однихъ надъ другими, то есть, по ученію Руссо, частнымъ постановленіемъ, а не общимъ. Требовать же, чтобы закономъ опредѣлялось только то, что совершенно одинаково касается всѣхъ и каждаго, значитъ сдѣлать законодательство невозможнымъ. Самъ Руссо непослѣдовательно допускаетъ, что законъ можетъ установить привилегіи и даже наслѣдственное правленіе, лишь бы не назнача-

---

[1]) Du Cont. Soc. L. II, ch. 4, 6.

лися лица. Въ обоихъ случаяхъ вводится неравенство правъ, слѣдовательно, по его теоріи, нарушается общественный договоръ.

Нечего говорить о томъ, что всѣ постановляемыя теоріею ограниченія верховной воли всегда должны оставаться пустымъ словомъ. Ибо, если верховная власть сама является судьею своихъ дѣйствій, какъ требуетъ Руссо, если ей одной предоставлено рѣшить, выступила ли она изъ предѣловъ своего права или нѣтъ, то напрасно полагать ей какія бы то ни было границы. Тутъ можетъ быть рѣчь о пользѣ, а никакъ не о правѣ. Если же сами граждане, которыхъ права нарушены, могутъ объявить общественный договоръ расторгнутымъ, то этимъ способомъ возвращается то состояніе анархіи, которое Руссо хотѣлъ устранить. Тогда абсолютный характеръ верховной власти теряетъ всякое значеніе.

Этимъ не ограничиваются затрудненія. Даже въ означенныхъ предѣлахъ, законодательная дѣятельность общества встрѣчаетъ препятствія, которыя Руссо, съ свойственною ему логикою, выставляетъ во всей ихъ рѣзкости. Законодательство — дѣло сложное, требующее значительной тонкости ума; какъ же ввѣрить его слѣпой толпѣ, которая часто сама не знаетъ, чего хочетъ? Народъ, правда, всегда желаетъ добра, но онъ не всегда его видитъ. Съ другой стороны, частныя лица видятъ добро и его отвергаютъ. Такимъ образомъ, всѣ нуждаются въ руководителѣ. Надобно заставить однихъ подчинить свою волю разуму и привести другихъ къ познанію того, что имъ потребно. Однимъ словомъ, въ государствѣ необходимъ законодатель [1]). Кто же будетъ такимъ законодателемъ?

„Чтобы найти наилучшія правила общежитія для народовъ, говоритъ Руссо, нуженъ былъ бы высшій разумъ, который видѣлъ бы человѣческія страсти и самъ бы ихъ не испытывалъ; который не имѣлъ бы никакого отношенія къ человѣческой природѣ, а между тѣмъ, зналъ бы ее вполнѣ; котораго счастіе было бы независимо отъ насъ, и который однако захотѣлъ бы заниматься нашимъ счастіемъ; который наконецъ, въ теченіи временъ, приготовляя себѣ отдаленную славу, могъ бы родиться въ одномъ вѣкѣ и наслаждаться въ другомъ. Нужны боги, чтобы дать законы людямъ [2])“. Такія требованія объясняются громадностью задачи. „Кто беретъ на себя дать учрежденія извѣстному народу, продолжаетъ Руссо, тотъ долженъ чувствовать себя способнымъ измѣнить, такъ ска-

---

[1]) Du Cont. Soc. L. II, ch. 6.
[2]) Du Cont. Soc. L. II, ch. 7.

зать, природу человѣка, превратить каждое лице, составляющее совершенное и самобытное цѣлое, въ часть болѣе обширнаго цѣлаго, отъ котораго это лице должно получить въ нѣкоторомъ смыслѣ свою жизнь и свое бытіе; онъ долженъ передѣлать человѣческую организацію, чтобы дать ей болѣе силы, замѣнить зависимымъ и нравственнымъ существованіемъ то физическое и самобытное существованіе, которое мы получили отъ природы. Однимъ словомъ, надобно отнять у человѣка собственныя его силы и дать ему силы чуждыя, которыми бы онъ не могъ пользоваться безъ помощи другихъ. Чѣмъ болѣе эти естественныя силы умираютъ и уничтожаются, тѣмъ больше и прочнѣе силы пріобрѣтенныя, тѣмъ учрежденія крѣпче и совершеннѣе: такъ что если каждый гражданинъ превращается въ ничто и ничего не можетъ сдѣлать иначе, какъ черезъ посредство другихъ, сила же пріобрѣтенная цѣлымъ ровняется или превышаетъ совокупность естественныхъ силъ, принадлежащихъ отдѣльнымъ лицамъ, можно сказать, что законодательство находится тогда на высшей степени совершенства, какой оно можетъ достигнуть" [1]).

Между тѣмъ, имѣя передъ собою задачу, которая выше человѣческихъ силъ, законодатель лишенъ всякой власти; ибо законодательная власть неотъемлемо принадлежитъ народу. Слѣдовательно, онъ долженъ дѣйствовать однимъ убѣжденіемъ. Но съ другой стороны, для того чтобы народъ могъ убѣдиться его доводами, надобно, чтобы онъ былъ уже пересозданъ законодательствомъ, чтобы онъ научился понимать отдаленныя цѣли и предпочитать общее благо частному. Надобно, слѣдовательно, чтобы дѣйствіе было прежде причины, то есть, чтобы люди, принимающіе законъ, были уже такими, какими долженъ сдѣлать ихъ законъ. Изъ всѣхъ этихъ противорѣчій, говоритъ Руссо, можно выдти только однимъ путемъ: законодатель долженъ выдать себя за провозвѣстника воли Божества и посредствомъ религіи подчинить народъ своему авторитету [2]).

Не меньшія затрудненія представляются и при разсмотрѣніи тѣхъ условій, при которыхъ народъ можетъ быть способенъ воспринять хорошее законодательство. Народы, какъ и отдѣльныя лица, бываютъ податливы только въ молодости; укоренившіяся привычки и предразсудки поставляютъ неодолимыя препятствія всякому улучшенію. Но съ другой

[1]) Du Contr. Soc. L. II, ch. 6.
[2]) Du Contr. Soc. L. II, ch. 7.

стороны, общество должно быть достаточно зрѣло, чтобы понимать и исполнять законы. Какъ скоро эта средняя пора развитія пропущена, такъ дѣло испорчено на вѣки [1]). Важенъ и объемъ государства. Оно должно быть не слишкомъ велико и не слишкомъ мало. Съ одной стороны требуется, чтобы управленіе было у всѣхъ на виду, и чтобы каждый гражданинъ имѣлъ возможность знать всѣхъ другихъ: общественная связь слабѣетъ, какъ скоро она распространяется на слишкомъ большое пространство, а управленіе, осложняясь, ложится тяжелымъ бременемъ на народъ. Съ другой стороны, необходимо имѣть достаточно силы, чтобъ не бояться сосѣдей и сохранять свою независимость [2]). Далѣе, самое народонаселеніе должно быть соразмѣрно съ величиною территоріи, ибо избытокъ земли, производя излишекъ средствъ, ведетъ къ оборонительнымъ войнамъ, недостатокъ, возбуждая потребности, къ наступательнымъ. Однимъ словомъ, для успѣшнаго законодательства требуется соединеніе самыхъ разнородныхъ условій. Тотъ народъ, говоритъ Руссо, способенъ къ законодательству, „который, будучи уже связанъ какимънибудь единствомъ происхожденія, интересовъ или взаимныхъ обязательствъ, не носилъ еще настоящаго ига законовъ; у котораго нѣтъ ни обычаевъ, ни предразсудковъ, глубоко вкорененныхъ; который не боится быть раздавленнымъ внезапнымъ нападеніемъ извнѣ; который, не вмѣшиваясь въ ссоры сосѣдей, можетъ одинъ противостоять каждому изъ нихъ, или съ помощью одного сопротивляться другому; въ которомъ каждый членъ можетъ быть извѣстенъ всѣмъ и нѣтъ нужды взваливать на человѣка тяжести, превышающія человѣческія силы; который можетъ обойтись безъ другихъ народовъ, и безъ котораго всякій другой народъ можетъ обойтись; который ни богатъ, ни бѣденъ, но можетъ самъ себя удовлетворить; который, наконецъ, соединяетъ въ себѣ крѣпость стараго народа съ податливостью новаго“. А такъ какъ всѣ эти условія встрѣчаются весьма рѣдко, то хорошее законодательство — вещь почти неизвѣстная на землѣ [3]).

Такова неразрѣшимая сѣть противорѣчій, въ которую впутывается Руссо вслѣдствіе односторонней точки исхода. Какъ скоро признается, что природа человѣка чисто личная, сама себя удовлетворяющая, независимая отъ другихъ, такъ всѣ общественныя отношенія представляют-

[1]) Du Contr. Soc. L. II, ch. 8.
[2]) Du Contr. Soc. L. II ch. 9.
[3]) Du Cont. Soc. L. II, ch. 10.

ся плодомъ искусственнаго развитія. Чтобы сдѣлать человѣка членомъ общества, нужно превратить его въ нѣчто совершенно другое, нежели то, къ чему его предназначила природа; нужно внушить ему иныя чувства, понятія, стремленія, нежели тѣ, съ которыми онъ рожденъ, а это, безъ сомнѣнія, задача превышающая человѣческія силы. Только божество способно совершить подобное превращеніе. Поэтому и законодательство представляется не плодомъ естественнаго развитія общественныхъ потребностей, а какимъ то чудеснымъ событіемъ, для котораго не находится условій на землѣ. Индивидуалистическая точка зрѣнія обнаруживаетъ здѣсь всѣ свои послѣдствія. У Руссо, противорѣчіе началъ тѣмъ болѣе кидается въ глаза, что онъ самъ признаетъ общежитіе высшею сферою, въ которой развиваются всѣ человѣческія способности; а между тѣмъ, индивидуалистическая точка исхода не позволяетъ ему видѣть въ немъ прирожденную потребность человѣка, какъ духовнаго существа.

Цѣлью законодательства Руссо, согласно съ требованіями индивидуализма, полагаетъ двѣ вещи: свободу и равенство; свободу, потому что всякая частная зависимость есть сила отнятая у государства, гдѣ каждый гражданинъ долженъ быть совершенно независимымъ отъ другихъ и вполнѣ зависимъ отъ цѣлаго;—равенство, потому что безъ него свобода невозможна. Но подъ именемъ равенства, говоритъ Руссо, не слѣдуетъ разумѣть совершенно одинакую для всѣхъ степень могущества и богатства. Требуется только, чтобы могущество лица никогда не доходило до насилія и всегда подчинялось закону, а мѣра богатства была бы такова, чтобы никто не въ состояніи былъ закупить другаго, и никому не было бы нужды себя продавать. Для этого нужна, со стороны сильныхъ, умѣренность имущества и кредита, со стороны слабыхъ, умѣренность корысти. Утверждаютъ, что подобное уравненіе есть химера; но если сила вещей всегда ведетъ къ уничтоженію равенства, то именно поэтому законодательство всегда должно стараться его сохранить [1]).

Такимъ образомъ Руссо ставитъ равенство въ зависимость отъ свободы и отличаетъ равенство юридическое отъ равенства фактическаго. Первое онъ признаетъ вполнѣ: въ силу общественнаго договора, всѣ граждане, подчиняясь одинакимъ условіямъ, должны имѣть одинакія права [2]). Второе же устанавливается въ извѣстныхъ предѣлахъ, на сколько

[1]) Du Cont. Soc. L. II, ch. 11.
[2]) Du Contr. Soc. L. II, ch. 4.

это нужно для огражденія свободы. Давая первенство последнему началу, Руссо не доводилъ всеобщаго уравненія до коммунистическихъ утопій, а требовалъ только умѣренія крайностей. Однако и это требованіе, уничтожая свободу экономическихъ отношеній, въ дѣйствительности не осуществимо. Мы увидимъ у другихъ писателей той же школы болѣе радикальное приложеніе этихъ началъ.

Руссо признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что эти общіе предметы законодательства должны видоизмѣняться въ каждой странѣ, вслѣдствіе отношеній, возникающихъ изъ мѣстнаго положенія и изъ характера жителей. Отсюда необходимость дать каждому народу особенную систему учрежденій, не ту, которая наилучшая сама по себѣ, а ту, которая всего болѣе приходится государству, гдѣ она должна дѣйствовать [1]). Эта уступка разнообразію жизненныхъ условій остается у него впрочемъ безъ дальнѣйшихъ послѣдствій.

Отъ законодательной власти Руссо переходитъ къ правительственной, которую онъ строго отличаетъ отъ первой. Законодателю принадлежитъ верховная власть въ государствѣ; правительство же является только исполнителемъ закона. Поэтому и носители власти въ обоихъ случаяхъ совершенно разные. Самодержцемъ всегда остается самъ народъ; напротивъ, правителемъ народъ никогда быть не можетъ, ибо исполненіе состоитъ въ частныхъ дѣйствіяхъ, которыя не могутъ исходить изъ общей воли. Такимъ образомъ, правительство есть тѣло посредствующее между верховною властью и подданными. Оно получаетъ отъ первой предписанія, которыя передаетъ послѣднимъ.

Отсюда ясно, что между этими тремя факторами устанавливается извѣстное отношеніе силы, которое должно измѣняться, какъ скоро происходитъ перемѣна въ которомъ нибудь изъ нихъ. Такъ напримѣръ, съ увеличеніемъ народонаселенія очевидно уменьшается доля каждаго гражданина въ верховной власти; слѣдовательно, личная воля получаетъ здѣсь перевѣсъ надъ общею, а потому правительство, которому поручено исполненіе законовъ и обузданіе личной воли, должно быть сильнѣе. Но съ другой стороны, чѣмъ сильнѣе правительство, тѣмъ сильнѣе, въ свою очередь, должна быть и державная власть, его воздерживающая. Изъ этого слѣдуетъ, что при данныхъ условіяхъ можетъ быть только одно хорошее

---

[1]) Du Contr. Soc. L. II, ch. 11.

правительство, и что съ измѣненіемъ условій должно измѣняться и самое устройство правительственной власти [1]).

Руссо не объясняетъ, какимъ способомъ возможно дать болѣе силы самодержцу, когда воля его естественно слабѣетъ вслѣдствіе увеличенія народонаселенія. Если ему дается большее вліяніе на правительство, то послѣднее, въ свою очередь, черезъ это становится слабѣе. Тутъ, повидимому, образуется безвыходный логическій кругъ. Непонятно также, какимъ образомъ верховная власть можетъ воздерживать правительство, когда исключительная ея задача состоитъ въ изданіи законовъ, и она не въ правѣ обсуждать или предпринимать какія бы то ни было частныя дѣйствія. Мы увидимъ ниже къ какимъ ухищреніямъ Руссо прибѣгаетъ, чтобы выдти изъ этого затрудненія.

Сила правительства, продолжаетъ Руссо, зависитъ прежде всего отъ его состава. Чѣмъ оно многочисленнѣе, тѣмъ большее преобладаніе получаетъ въ немъ личная воля членовъ, а потому тѣмъ болѣе силы должно истрачиваться на воздержаніе послѣднихъ, и тѣмъ менѣе ея остается на исполненіе другихъ задачъ. Слѣдовательно, чѣмъ многочисленнѣе правительство, тѣмъ оно слабѣе, и наоборотъ, чѣмъ оно сосредоточеннѣе, тѣмъ оно сильнѣе и дѣятельнѣе. Но съ другой стороны, чѣмъ многочисленнѣе правительство, тѣмъ болѣе оно приближается къ общей волѣ, а тѣмъ оно сосредоточеннѣе, тѣмъ болѣе оно получаетъ характеръ частной воли отдѣльнаго лица. Искусство законодателя состоитъ въ томъ, чтобы въ каждомъ данномъ случаѣ найти надлежащую пропорцію [2]).

Составомъ правительства опредѣляется различіе образовъ правленія. Самодержецъ всегда одинъ, именно, народъ; правительство же можетъ имѣть разнообразное устройство. Отсюда различныя политическія формы, какъ то: демократія, аристократія, монархія и наконецъ, смѣшанныя. Если сила правительства должна быть обратно-пропорціональна количеству населенія, то ясно, что демократическое устройство прилично малымъ государствамъ, аристократическое среднимъ, монархическое большимъ. Но здѣсь можетъ быть множество обстоятельствъ, видоизмѣняющихъ эти отношенія [3]).

Каждый образъ правленія имѣетъ, кромѣ того, свои выгоды и свои недостатки. Казалось бы, нѣтъ правленія лучше того, въ которомъ испол-

[1]) Du Contr. Soc. L. III, ch. 1.
[2]) Du Contr. Soc. L. III, ch. 2.
[3]) Du Contr. Soc. L. III, ch. 3.

неніе предоставляется самому законодателю. Но именно смѣшеніе того, что должно быть раздѣлено, ведетъ къ значительнымъ неудобствамъ. При такомъ устройствѣ, мысль народа отъ общихъ началъ обращается къ частнымъ вопросамъ, а отсюда происходитъ развращеніе законодателя. Затѣмъ, гражданамъ трудно постоянно собираться для управленія; нужна большая простота нравовъ для избѣжанія слишкомъ сложныхъ дѣлъ и запутанныхъ преній; необходимо въ обществѣ значительное равенство положеній и состояній, безъ чего не можетъ долго держаться равенство власти и правъ; наконецъ, здѣсь не можетъ быть допущена роскошь, которая, потакая частнымъ интересамъ, развращаетъ и богатыхъ и бѣдныхъ. Къ этому надобно прибавить, что нѣтъ правленія болѣе подверженнаго смутамъ и междоусобіямъ. Демократія, собственно говоря, приходится богамъ, а не людямъ [1]).

Въ аристократіи можно различать нѣсколько видовъ: естественную, когда правятъ старшіе лѣтами, выборную и наконецъ, наслѣдственную. Первая прилична только первобытнымъ народамъ; послѣдняя можетъ считаться худшимъ изъ всѣхъ образовъ правленія; вторая напротивъ, есть самая совершенная форма, ибо къ раздѣленію властей здѣсь присоединяется выборъ способнѣйшихъ. Въ аристократіи не требуется такого рѣдкаго сочетанія условій и добродѣтелей, какъ въ народномъ правленіи; но нужны умѣренность въ богатыхъ и довольство въ бѣдныхъ. Полное же равенство было бы тутъ неумѣстно [2]).

Монархическая форма, съ своей стороны, даетъ правительству наиболѣе силы и единства; но это единство нерѣдко обращается въ частную пользу лица, стоящаго во главѣ. Нѣтъ правленія, въ которомъ бы личная воля до такой степени преобладала надъ общею. Монархія приходится собственно большимъ государствамъ; но чѣмъ обширнѣе государство, тѣмъ труднѣе имъ управлять. Силъ монарха на это не хватаетъ; нужны подчиненныя лица, а въ выборѣ лицъ всего болѣе проявляются недостатки монархической власти. При народномъ выборѣ обыкновенно выдвигаются способнѣйшіе люди; въ монархіи, высшія мѣста всего чаще занимаютъ ничтожныя личности, которыя мелкими интригами и талантами умѣютъ угодить правителю. Наконецъ, значительнѣйшая невыгода монархіи состоитъ въ томъ, что смертью государя прерывается связь

---

1) Du Contr. Soc. L. III, ch. 4.
2) Du Contr. Soc. L. III, ch. 5.

правленія. При избирательной формѣ, неизбѣжны междуцарствія, крамолы, подкупы и глубокія потрясенія; въ наслѣдственной же монархіи правленіе можетъ достаться въ руки малолѣтняго или неспособнаго лица. Всѣ эти недостатки, говоритъ Руссо, не ускользнули отъ безусловныхъ защитниковъ монархической власти; но они видятъ лѣкарство противъ этихъ золъ въ безропотномъ повиновеніи подданныхъ, утверждая, что дурной царь есть наказаніе Божіе за грѣхи человѣческіе. Подобныя рѣчи весьма назидательны, но онѣ болѣе умѣстны на каѳедрѣ проповѣдника, нежели въ политическомъ сочиненіи [1]).

Что касается до смѣшанныхъ правленій, то они не могутъ быть сравнены съ простыми уже въ томъ отношеніи, что простое само по себѣ лучше сложнаго. Однако бываютъ обстоятельства, когда нужно прибѣгнуть и къ этой формѣ. Тамъ гдѣ исполнительная власть недостаточно зависитъ отъ законодательной, полезно ее раздѣлить и установить правленіе смѣшанное или умѣренное [2]).

Вообще, надобно сказать, что свобода приходится не всякому климату и не всякому народу. Это положеніе Монтескьё, говоритъ Руссо, становится тѣмъ болѣе очевиднымъ, чѣмъ болѣе оно подвергается критикѣ [3]) Руссо упрекаетъ своего предшественника только въ томъ, что у него иногда недостаетъ точности и ясности въ мысляхъ, вслѣдствіе чего онъ не видалъ, что всѣ эти различія политическихъ формъ относятся собственно къ правительству, а не къ верховной власти, которая, по существу своему, вездѣ одна и таже [4]). Нельзя не замѣтить, что подобная оговорка уничтожаетъ самую сущность мысли Монтескьё; ибо очевидно, нѣтъ возможности разбирать, приходится или не приходится свобода извѣстному народу, если народъ всегда и вездѣ полновластенъ. Различное устройство подчиненныхъ властей имѣетъ второстепенное значеніе. При чисто демократической точкѣ зрѣнія, на которой стоялъ Руссо, вліяніе внѣшнихъ обстоятельствъ на образы правленія теряетъ свой существенный смыслъ.

Исходя отъ начала народовластія, Руссо послѣдовательно не признаетъ установленія правительства договоромъ между правителями и народомъ. Договоръ предполагаетъ независимыя лица, а здѣсь народъ остает-

---

[1]) Du Contr. Soc. L. III, ch. 6.
[2]) Du Contr. Soc. L. III, ch. 7.
[3]) Du Contr. Soc. L. III, ch. 8.
[4]) Du Contr. Soc. L. III, ch. 4.

ся повелителемъ; правители же обязываются повиноваться его приказаніямъ. Это не есть также отчужденіе какой либо части верховной власти, ибо послѣдняя, по существу своему, неотчуждаема. Слѣдовательно, установленіе правительства должно разсматриваться, какъ актъ народной воли, возлагающей на извѣстныя лица исполненіе законовъ [1]).

Въ этомъ актѣ слѣдуетъ различать двѣ части: установленіе закона, опредѣляющаго, каковъ долженъ быть образъ правленія, и самое избраніе лицъ. Первое есть дѣло народа въ качествѣ законодателя; второе же, какъ частное дѣйствіе, не можетъ принадлежать самодержцу. Какъ же выдти изъ этого затрудненія? Какъ совершить правительственное дѣйствіе, прежде нежели существуетъ какое либо правительство? Здѣсь, говоритъ Руссо, открывается одно изъ удивительныхъ свойствъ политическаго тѣла, въ которомъ сочетаются повидимому самыя противорѣчащія опредѣленія. Какъ скоро законъ изданъ, такъ происходитъ внезапное превращеніе самодержца въ демократическое правительство, и тогда народъ, уже не въ качествѣ носителя верховной власти, а какъ правитель, имѣетъ возможность приступить къ выбору [2]). Едва ли нужно замѣтить, что противорѣчіе лежитъ здѣсь не въ существѣ вещей, а въ мысляхъ писателя.

Недостаточно установить правительство; нужно еще постоянно его воздерживать. Отличаясь отъ верховной власти, которая выражаетъ собою общую волю, правительство всегда имѣетъ свою частную волю, а потому, по самой своей природѣ, всегда стремится дѣйствовать въ свою пользу. Это стремленіе, присущее всякому правительству, каково бы оно ни было, ведетъ къ тому, что исполнитель рано или поздно получаетъ перевѣсъ надъ законодателемъ, а вслѣдствіе того нарушается общественный договоръ. Это—неизбѣжное зло, которое съ самаго основанія политическаго тѣла непрерывно его подкапываетъ, и наконецъ приводитъ его въ разрушенію. Процессъ искаженія правительственной власти происходитъ двоякимъ путемъ: тѣмъ, что правительство съуживается, и тѣмъ, что самое государство разрушается. Правительство съуживается, когда оно переходитъ въ меньшее количество рукъ. Это — естественное его движеніе, причина котораго заключается въ томъ, что пружины, постоянно напрягаясь, наконецъ ослабѣваютъ, а потому нужно бываетъ

---

[1]) Du Cont. Soc. L. III, ch. 16.
[2]) Du Cont. Soc. L. III, ch. 17.

ихъ подтянуть. Государство же разрушается, когда правительство захватываетъ власть, принадлежащую самодержцу. Тогда общественный договоръ нарушенъ, и граждане возвращаются въ первобытное состояніе свободы. Если они, при этомъ порядкѣ, продолжаютъ еще повиноваться, то они дѣлаютъ это единственно покоряясь силѣ, а не по обязанности [1]).

Самыя лучшія правительства подчиняются этому закону; всѣ государства обречены смерти. Человѣческое искусство можетъ только продлить болѣе или менѣе ихъ существованіе, поддерживая въ нихъ истинныя начала политической жизни [2]). Главное лѣкарство противъ зла состоитъ въ постоянной дѣятельности верховной законодательной власти, ибо ею только государство существуетъ. Чѣмъ сильнѣе правительство, тѣмъ чаще долженъ показываться самодержецъ, и какъ скоро онъ является на лице, такъ пріостанавливается всякое правительственное дѣйствіе и прекращается самая исполнительная власть. Гдѣ есть представляемый, тамъ нѣтъ уже представителя [3]).

Прилагая это начало, Руссо требуетъ, чтобы открытіе народныхъ собраній всегда сопровождалось двумя предложеніями, которыя никогда не могутъ быть устранены и должны быть отдѣльно пущены на голоса: 1) угодно ли самодержцу сохранить существующій образъ правленія; 2) угодно ли народу оставить управленіе въ рукахъ тѣхъ лицъ, которымъ оно ввѣрено въ настоящее время? Такимъ образомъ, правители всегда находятся подъ ударомъ и могутъ быть удалены, какъ скоро у нихъ является малѣйшее поползновеніе къ захватамъ. Самое наслѣдственное правленіе, говоритъ Руссо, установляется только какъ временный порядокъ, который держится до тѣхъ поръ, пока народу угодно распорядиться иначе. Какъ самодержецъ, народъ всегда воленъ установлять и смѣнять исполнителей [4]).

Несостоятельность всѣхъ этихъ мѣръ кидается въ глаза. Прекращеніе исполнительной власти, всякій разъ какъ происходитъ народное собраніе, практически немыслимо. Да и нѣтъ къ тому ни малѣйшаго повода. Законодательство и исполненіе всегда могутъ идти рядомъ. Уничтоженіе правительства передъ лицемъ законодателя имѣло бы какой ни-

---

[1]) Du Cont. Soc. L. III, ch. 10.
[2]) Du Cont. Soc. L. III, ch. 11.
[3]) Du Cont. Soc. L. III, ch. 13, 14.
[4]) Du Cont. Soc. L. III, ch. 18.

будь смыслъ единственно въ томъ случаѣ, еслибы послѣдній сосредоточивалъ въ себѣ и исполнительную власть; но именно это Руссо отвергаетъ. По его теоріи, правительство вовсе не является представителемъ самодержца, ибо оно облекается такою отраслью власти, которая никогда самодержцу принадлежать не можетъ. Съ точки зрѣнія Руссо, совершенно даже непонятно поставленіе втораго вопроса, который предлагается народному собранію. Если законодатель не можетъ предпринять никакого частнаго дѣйствія, то онъ не имѣетъ права и смѣнить правителей. Еслиже вопросъ относится не къ самодержцу, а къ народу, какъ правителю, то это означаетъ, что существующее правленіе уже уничтожено и установилась демократія; но тогда нечего спрашивать о сохраненіи существующаго правленія и объ оставленіи его въ прежнихъ рукахъ: въ такомъ случаѣ, какъ скоро народъ собранъ, такъ онъ является не только самодержцемъ, но и правителемъ, а другія формы допускаются лишь въ промежуткахъ времени между собраніями. Однимъ словомъ, куда бы мы ни обратились, вездѣ, при этомъ устройствѣ, мы встрѣчаемъ совершенно немыслимыя предположенія и порядки.

Въ оправданіе своихъ вѣглядовъ, Руссо ссылается на древнія государства. Многіе, говоритъ онъ, сочтутъ народныя собранія за химеру. Въ настоящее время такъ. Но это не было химерою двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ. Развѣ измѣнилась природа человѣка [1])? Правда, у Грековъ были многія преимущества передъ нами. Они жили въ тепломъ климатѣ; народъ не былъ жаденъ; тяжелыя работы были возложены на рабовъ; существеннымъ дѣломъ гражданина была свобода. Не имѣя тѣхъ же выгодъ, можемъ ли мы пользоваться тѣми же правами? „Какъ, восклицаетъ при этомъ Руссо, неужели свобода держится только рабствомъ? Можетъ быть. Обѣ крайности сходятся. Все, что не установлено природою, имѣетъ свои невыгоды, и гражданское общество болѣе, нежели что либо другое. Есть несчастныя положенія, гдѣ можно сохранить свою свободу только въ ущербъ чужой, и гдѣ гражданинъ можетъ быть совершенно свободенъ лишь съ тѣмъ, чтобы рабъ былъ полнѣйшимъ рабомъ. Таково было положеніе Спарты. Вы, новые народы, вы не имѣете рабовъ, но вы сами рабы; вы ихъ свободу покупаете своею. Какъ бы вы ни хвастались этимъ преимуществомъ, я нахожу въ немъ болѣе слабодушія, нежели человѣколюбія [2])“.

---

[1]) Du Cont. Soc. L. III, ch. 12.
[2]) Du Cont. Soc. L. III, ch. 15.

Руссо оговаривается при этомъ, что онъ отнюдь не думаетъ утверждать законность рабства, ибо онъ выше доказалъ противное; но затѣмъ остается необъясненнымъ, какимъ способомъ возможна постоянная дѣятельность народныхъ собраній безъ установленія рабства. Это опять одинъ изъ яркихъ примѣровъ тѣхъ противорѣчій, въ которыя вовлекала знаменитаго философа основная его точка зрѣнія. Непосредственное участіе каждаго гражданина въ общихъ рѣшеніяхъ непремѣнно требуетъ пожертвованія личныхъ интересовъ общественнымъ. Чѣмъ сложнѣе отношенія, тѣмъ болѣе силы должно быть предоставлено правительству, а потому тѣмъ дѣятельнѣе долженъ быть самодержецъ. Руссо ясно сознавалъ, что при такомъ порядкѣ гражданинъ долженъ всецѣло отдавать себя государству, забывши о своихъ частныхъ дѣлахъ. Такъ и было въ древнихъ республикахъ; но тамъ физическій трудъ возлагался на рабовъ. Повинуясь логикѣ, Руссо не усомнился объявить рабство условіемъ свободы, хотя въ требованіи свободы онъ отправлялся отъ незаконности рабства. Противорѣчіе было ясно; но оно послѣдовательно вытекало изъ всего характера ученія.

Руссо предлагаетъ впрочемъ и другое средство воздерживать правительство, средство заимствованное также у древнихъ, именно, установленіе трибуната. Это учрежденіе должно быть оберегателемъ законовъ и законодательной власти; но оно можетъ имѣть и другія цѣли. Иногда оно ограждаетъ самодержца отъ захватовъ правительства, какъ дѣлали римскіе трибуны; иногда же оно поддерживаетъ правительство противъ народа, какъ въ Венеціи Совѣтъ Десяти; наконецъ, оно можетъ охранять равновѣсіе между обѣими сторонами, по примѣру спартанскихъ эфоровъ. Во всякомъ случаѣ, трибунатъ не входитъ, какъ составная часть, въ политическое тѣло, а потому не долженъ имѣть никакого участія ни въ законодательной, ни въ исполнительной власти. Онъ ничего не можетъ дѣлать, а имѣетъ право только всему помѣшать. Но какъ хранитель законовъ, онъ священнѣе самодержца, который ихъ издаетъ, и князя, который ихъ исполняетъ. Мудро устроенный трибунатъ составляетъ самую крѣпкую поддержку хорошей конституціи; но съ другой стороны, если дать ему хотя немного лишней силы, онъ можетъ все разрушить. Онъ становится тираническимъ, какъ скоро онъ забираетъ въ свои руки исполнительную власть, которую онъ долженъ умѣрять, или хочетъ издавать законы, которые онъ обязанъ только оберегать. Лучшее средство предупреждать его захваты, средство доселѣ не испытанное, заключается, но

мнѣнію Руссо, въ томъ, чтобы не дѣлать его учрежденіемъ постояннымъ, но положить закономъ извѣстные промежутки времени, въ теченіи которыхъ онъ прекращаетъ свое дѣйствіе. Въ случаѣ нужды, эти промежутки могутъ быть сокращаемы установленіемъ чрезвычайныхъ коммиссій, а въ крайности можно прибѣгнуть и къ диктатурѣ [1]).

Нельзя не замѣтить, что принятіе подобнаго средства сдѣлало бы трибунатъ совершенно безполезнымъ учрежденіемъ. Самодержецъ, являющійся по временамъ, имѣетъ гораздо болѣе силы для воздержанія правителей, ибо окончательно все отъ него зависитъ; а потому особенный, изрѣдка надзирающій органъ оказывается лишнимъ. Трибунатъ же, въ видѣ постояннаго учрежденія, всемогущій, какъ помѣха, но лишенный всякаго положительнаго права, неизбѣжно будетъ имѣть стремленіе къ безпрерывному расширенію своей власти. Самодержецъ долженъ имѣть надъ нимъ такой же надзоръ, какъ тотъ надъ правителемъ. Заимствуя свои образцы изъ древняго міра, Руссо прилагалъ ихъ къ политическому порядку, не имѣющему ничего общаго съ устройствомъ античныхъ республикъ. Трибунатъ имѣлъ значеніе при раздѣленіи верховной власти между аристократическимъ сословіемъ и демократическою массою; но онъ теряетъ всякій смыслъ и становится только лишнимъ колесомъ, тамъ гдѣ полновластный самодержецъ всегда можетъ явиться на лицо, и гдѣ передъ нимъ исчезаетъ всякое правительство.

Во имя единства верховной власти, Руссо налагаетъ наконецъ руку и на права совѣсти. Онъ не допускаетъ раздѣленія властей, свѣтской и духовной: „все, что нарушаетъ общественное единство, говоритъ онъ, никуда не годится; всѣ учрежденія, которыя ставятъ человѣка въ противорѣчіе съ самимъ собою, никуда не годятся". По его мнѣнію, изъ всѣхъ новыхъ писателей, одинъ Гоббесъ видѣлъ зло и указалъ противъ него настоящее лѣкарство, которое состоитъ въ соединеніи властей, то есть, въ приведеніи обѣихъ сферъ къ единству политическому, безъ чего не можетъ быть хорошо устроеннаго правленія. Самое подчиненіе церкви государству кажется Руссо недостаточнымъ. Единственный исходъ заключается въ томъ, чтобы самодержецъ былъ вмѣстѣ и религіознымъ законодателемъ; иначе въ обществѣ неизбѣжно водворяются двѣ верховныя власти. При этомъ Руссо указываетъ на Магомета, который, по его

---

[1]) Du Cont. Soc. L. IV, ch. 5.

мнѣнію, имѣлъ здравыя понятія о вещахъ и хорошо связалъ свою политическую систему [1]).

Какую же религію слѣдуетъ предписать гражданамъ? Руссо отвергаетъ, какъ языческія національныя вѣрованія, основанныя на предразсудкахъ, такъ и чистую мораль христіанства. Первыя, говоритъ онъ, имѣютъ ту хорошую сторону, что они привязываютъ человѣка къ отечеству; но коренясь въ заблужденіяхъ, они вводятъ людей въ обманъ и внушаютъ имъ ложныя понятія о вещахъ. Вторая же, не смотря на всю свою святость, страдаетъ тѣмъ существеннымъ недостаткомъ, что она отстраняетъ отъ себя всякое отношеніе къ политическому тѣлу, слѣдовательно оставляетъ законы безъ религіознаго освященія, и тѣмъ уничтожаетъ одну изъ сильнѣйшихъ связей общества. Вмѣсто того, чтобы привязать гражданъ къ государству, христіанство отрѣшаетъ ихъ отъ всего земнаго. „Я не знаю ничего болѣе противнаго общественному духу", говоритъ Руссо. Онъ утверждаетъ даже что изъ истинныхъ христіанъ невозможно составить государство, ибо отечество у нихъ не на землѣ, а на небѣ. Это сужденіе, безспорно, весьма преувеличенно: обрекая гражданина всецѣло государству, Руссо не хотѣлъ даже допустить для него возможности возвыситься чувствомъ и совѣстью надъ тѣснымъ кругомъ народныхъ воззрѣній въ болѣе широкую область общечеловѣческой нравственности.

Съ устраненіемъ всѣхъ существующихъ вѣрованій, остается изобрѣсти чисто гражданскую религію. Это именно и совѣтуетъ Руссо. Верховная власть, говоритъ онъ, имѣетъ право требовать отъ гражданъ только то, что нужно для общественной пользы. Поэтому, предоставляя имъ вѣрить въ остальномъ, какъ имъ угодно, она можетъ предписать имъ извѣстные догматы, необходимые для общежитія. Къ вѣрѣ никого нельзя принудить; но всякій невѣрующій долженъ быть изгоняемъ изъ государства, не какъ нечестивецъ, а какъ врагъ общества, какъ человѣкъ неспособный искренно любить законы, правду, и пожертвовать, въ случаѣ нужды, своею жизнью для пользы отечества. Если же кто, публично признавши установленные догматы, ведетъ себя такъ, какъ будто бы онъ ихъ не признавалъ, онъ долженъ быть наказанъ смертью, ибо „онъ совершилъ величайшее изъ преступленій; онъ солгалъ передъ законами" [2]).

---

[1]) Du Cont. Soc. L. IV, ch. 8.
[2]) Du Cont. Soc. L. IV, ch. 8.

Положительная часть этихъ гражданскихъ догматовъ заключается прежде всего въ признаніи Божества, всемогущаго, премудраго и благаго, затѣмъ Промысла Божьяго, загробной жизни, будущихъ наградъ и наказаній, наконецъ, святости общественнаго договора и законовъ. Отрицательные же догматы ограничиваются однимъ: запрещеніемъ нетерпимости. Всякій, кто осмѣлится сказать: *внѣ церкви нѣтъ спасенія*, долженъ быть изгнанъ изъ государства [1]).

Этимъ требованіемъ нетерпимости во имя терпимости Руссо достойнымъ образомъ заканчиваетъ свое сочиненіе, которое можно назвать доведеніемъ до нелѣпости теорій индивидуализма. Отправляясь отъ односторонняго начала, онъ съ неустрашимою логикою выводитъ изъ него всѣ необходимыя послѣдствія. Какъ всѣ философы индивидуальной школы, Руссо понималъ человѣка единственно какъ особь, а потому приписывалъ ему отъ природы неограниченную свободу. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ понялъ, что сохраненіе какой бы то ни было части естественной свободы въ общежитіи невозможно: признаніе неотчуждаемыхъ правъ человѣка ведетъ къ анархіи, къ преобладанію частныхъ интересовъ надъ общими, и наконецъ, къ разрушенію политическаго тѣла. Онъ понялъ, что необходимое условіе существованія государства заключается въ полномъ подчиненіи членовъ и въ пожертвованіи личныхъ интересовъ общественнымъ. Поэтому онъ задалъ себѣ задачею построить искусственное тѣло, способное измѣнить природу человѣка, превративши самобытную особь въ нераздѣльнаго члена единаго цѣлаго. Но и въ этомъ искусственномъ учрежденіи сохраняется абсолютное требованіе свободы: получивши новую природу, отдавши себя всецѣло обществу, человѣкъ все таки долженъ повиноваться только собственной своей волѣ. Какъ же согласить такія противорѣчащія начала? Не останавливаясь ни передъ чѣмъ, Руссо съ неуклонною послѣдовательностью строитъ свое зданіе. Отсюда присвоеніе политическаго права неотъемлемо каждому лицу и непремѣнное участіе каждаго въ общихъ рѣшеніяхъ; отсюда неотчуждаемость верховной власти съ устраненіемъ даже представительнаго начала; отсюда невозможное ограниченіе законодательства постановленіями одинаково касающимися всѣхъ; отсюда чисто механическое отличіе общей воли отъ воли всѣхъ; отсюда уничтоженіе перваго условія свободнаго правленія — предварительнаго соглашенія на счетъ общихъ дѣлъ и вытекающей от-

[1]) Du Cont. Soc. L. IV, ch. 8.

сюда борьбы партій. Граждане имѣютъ абсолютное право участія во всѣхъ рѣшеніяхъ общества, но имъ запрещено совѣщаться между собою. Самодержецъ, съ одной стороны, является полновластнымъ, такъ что онъ не можетъ даже временно быть замѣненъ другими лицами; съ другой стороны, онъ связанъ по рукамъ, ибо не можетъ предпринять никакого частнаго дѣйствія и принужденъ ввѣрить все управленіе правительству, которое постоянно стремится къ захватамъ. Поэтому онъ долженъ вѣчно стоять на сторожѣ, и граждане принуждены оставлять свои частныя дѣла для общественныхъ. Волею или неволею, приходится видѣть въ рабствѣ условіе свободы. Наконецъ, въ довершеніе всего, самыя права совѣсти подчиняются требованіямъ государственнаго единства: гражданамъ предписывается извѣстная, обязательная для всѣхъ религія. Для личной свободы не остается болѣе мѣста; весь человѣкъ поглащается свободою политическою.

Для насъ, несостоятельность всѣхъ этихъ выводовъ совершенно очевидна. Но чтобы понять всю односторонность этого ученія и несовмѣстимость кроющихся въ немъ началъ, надобно было возвыситься надъ индивидуалистическою точкою зрѣнія. Для тѣхъ же, которые стояли на той же почвѣ, эта смѣлость логики имѣла обаятельную силу. Теоріями Руссо увлекались не одни революціонеры, но великіе мыслители, какъ Кантъ и Фихте, которые, какъ увидимъ далѣе, усвоивая себѣ нѣкоторыя изъ этихъ началъ, дѣлали изъ нихъ столь же несостоятельные выводы. Кромѣ того, Руссо дѣйствовалъ на современниковъ и другою стороною, которая имѣла гораздо высшее значеніе. Онъ явился, какъ противодѣйствіе матеріализму и вытекавшему изъ него крайнему индивидуализму, которые указывали человѣку на личное удовлетвореніе, какъ на единственную цѣль его бытія, и тѣмъ возмущали лучшія человѣческія чувства. Руссо, напротивъ, требовалъ чтобы гражданинъ жертвовалъ собою общему дѣлу; любовь къ отечеству была для него высшею добродѣтелью человѣка; онъ ставилъ мужественныя и великодушныя качества древнихъ въ образецъ изнѣженнымъ и измельчавшимъ современникамъ, которые, живя среди утонченной цивилизаціи, искали въ ней преимущественно средствъ для личнаго наслажденія. Руссо проклиналъ образованіе, которое портило нравы, развивая умъ, и съ умноженіемъ жизненныхъ удобствъ умножало и пороки. Никто, какъ онъ, не содѣйствовалъ возбужденію въ обществѣ той страстной энергіи въ исканіи свободы, которая проявилась во французской революціи, и которая готова была

жертвовать всѣмъ для достиженія высшаго общественнаго идеала. Все это, конечно, не совсѣмъ клеилось съ основными началами ученія, которое отправлялось отъ удовлетворенія личности, какъ отъ абсолютнаго требованія и мѣрила. Чтобы создать такое общество, о которомъ мечталъ Руссо, надобно было идти наперекоръ природѣ; надобно было, по собственному его выраженію, превратить естественнаго человѣка, составляющаго самобытное цѣлое, въ искусственное существо, сознающее себя членомъ другаго, высшаго цѣлаго. Въ сущности, это былъ выходъ изъ индивидуализма и переходъ къ идеализму; но этотъ выходъ лежалъ въ самомъ развитіи индивидуалистическихъ воззрѣній: онъ являлся, какъ необходимое требованіе логики, а вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ отвѣчалъ и высшимъ свойствамъ человѣка. Отсюда громадное значеніе Руссо въ исторіи политической мысли.

Этотъ патріотическій пылъ, этотъ энтузіазмъ свободы, который воодушевлялъ женевскаго философа, нигдѣ не выразился такъ ярко, какъ въ *Соображеніяхъ о правленіи Польши* (Considérations sur le gouvernement de Pologne), писанныхъ въ 1772-мъ году, по просьбѣ графа Віельгорскаго. Въ *Общественномъ Договорѣ* Руссо логически выводилъ основныя черты правомѣрнаго государственнаго устройства; здѣсь онъ хотѣлъ показать примѣненіе своихъ началъ къ дѣйствительности и средства упрочить расшатавшееся общественное зданіе.

Послѣдняя задача, въ сущности, не совсѣмъ согласуется съ первою. Если единственное правомѣрное основаніе государства есть общественный договоръ, въ томъ видѣ, какъ его понимаетъ Руссо; если всякое уклоненіе отъ неизмѣнныхъ его условій есть разрушеніе самаго союза, то нѣтъ сомнѣнія, что всѣ учрежденія, не подходящія подъ эти начала, должны быть безусловно отвергаемы, какъ незаконныя. Между тѣмъ, Руссо вовсе не становится на такую точку зрѣнія. Онъ отнюдь не совѣтуетъ ниспровергнуть весь существующій порядокъ и замѣнить его новымъ. Напротивъ, онъ требуетъ, чтобы самыя злоупотребленія исправлялись съ величайшею осторожностью. Многое, притомъ, въ польскихъ учрежденіяхъ ему нравилось, какъ согласное съ его началами, и всего болѣе именно то, что поддерживало анархію. Такъ онъ особенно стоитъ за права мѣстныхъ сеймиковъ, видя въ нихъ лучшій оплотъ свободы. Онъ требуетъ, что избираемые отъ нихъ нунціи въ общій сеймъ получали обязательныя инструкціи, съ строжайшею отвѣтственностью за

каждое произнесенное слово [1]). Ему хотѣлось бы даже превратить Польшу въ простой союзъ областей, ибо только федеративная форма соединяетъ въ себѣ выгоды большихъ и малыхъ государствъ [2]). Точно также онъ стоитъ за конфедераціи, которыя, по его мнѣнію, спасли свободу Польши; онѣ кажутся ему верхомъ политическаго искусства. Надобно только точнѣе опредѣлить случаи, когда онѣ могутъ и должны составляться. Самое liberum veto Руссо считаетъ высокимъ правомъ, отъ котораго никакъ не слѣдуетъ отказываться. И здѣсь задача заключается единственно въ устраненіи злоупотребленій. Полнаго единогласія надобно требовать только при обсужденіи основныхъ законовъ государства; для рѣшенія же остальныхъ дѣлъ достаточно двухъ третей голосовъ, а иногда даже простаго большинства. При этомъ общество должно быть ограждено отъ своевольнаго нарушенія общественныхъ интересовъ со стороны его членовъ. Невозможно терпѣть, чтобы одинъ человѣкъ могъ безнаказанно поставить государство въ безвыходное положеніе. Поэтому тотъ, кто своимъ голосомъ остановилъ общее рѣшеніе, долженъ быть, по истеченіи нѣкотораго времени, когда улеглись страсти, подвергнутъ строгому суду и отвѣтственности. Если онъ будетъ найденъ виновнымъ, онъ долженъ быть преданъ смерти безъ всякаго милосердія; если же, напротивъ, окажется, что его мнѣніе клонилось къ пользѣ народа, ему должны быть присуждены пожизненныя почести. Среднее между тѣмъ и другимъ не допускается [3]).

Нельзя не сказать, что при такомъ порядкѣ, отъ свободы голоса остается одинъ призракъ. Это странное сочетаніе анархическихъ правилъ съ тираническими пріемами живо характеризуетъ направленіе Руссо и его послѣдователей. Вмѣсто того, чтобы совѣтовать Польшѣ принятіе такихъ мѣръ, которыя могли бы уничтожить внутренній разладъ и скрѣпить ослабѣвшее отъ анархіи тѣло, демократическій философъ старается поддержать всѣ разлагающіе элементы, думая исправить зло суровостью наказаній. Въ этомъ обнаруживается полное отсутствіе политическаго смысла.

При такихъ взглядахъ, Руссо, конечно, не могъ согласиться на введеніе наслѣдственности престола, въ которой нѣкоторые видѣли лѣкар-

[1]) Gouv. de Pol. ch. 7.
[2]) Gouv. de Pol. ch. 5.
[3]) Gouv. de Pol. ch. IX.

ство отъ неурядицы. Онъ совѣтуетъ, напротивъ, совершенно запретить выборъ сына послѣ отца. Сочетаніе жребія съ выборомъ, на подобіе Венеціи, кажется ему достаточнымъ для предупрежденія всякихъ козней [1]). Еще менѣе могъ проповѣдникъ равенства сочувствовать аристократическимъ привилегіямъ и крѣпостному праву. Здѣсь онъ затрогиваетъ одну изъ существенныхъ причинъ упадка Польши. „Нельзя, говоритъ онъ, безнаказанно нарушать священнѣйшій законъ природы; слабость, постигшая великій народъ, является плодомъ того феодальнаго варварства, которое заставляетъ отсѣкать отъ государства самую многочисленную и, нерѣдко, самую здоровую его часть.... И откуда возьметъ Польша могущество и силы, которыя она добровольно подавляетъ въ себѣ самой? Благородные Поляки, восклицаетъ Руссо, будьте не только благородными, но и людьми; тогда только вы можете быть счастливы и свободны; но не льстите себя надеждою быть таковыми, пока вы держите своихъ братьевъ въ оковахъ“ [2]).

Требуя освобожденія крестьянъ и пріобщенія горожанъ къ политическимъ правамъ, Руссо хочетъ однако, чтобы это дѣлалось постепенно. „Свобода, говоритъ онъ, пища добросочная, но трудная для пищеваренія; нужны крѣпкіе желудки, чтобы ее вынести. Я смѣюсь надъ тѣми погрязшими въ униженіи народами, которые, наущенные демагогами, смѣютъ говорить о свободѣ, не имѣя объ ней никакого понятія, и съ сердцемъ исполненнымъ всѣми пороками рабовъ, воображаютъ, что для того, чтобы стать свободными, достаточно быть бунтовщиками. Гордая и святая свобода! еслибы эти бѣдные люди могли тебя узнать, еслибы они вѣдали, какою цѣною тебя можно пріобрѣсти и сохранить, еслибы они чувствовали до какой степени твои законы строже самаго тяжелаго ига тирановъ, ихъ слабыя души, рабыни страстей, которыя слѣдовало бы подавлять, боялись бы тебя въ тысячу разъ болѣе, нежели рабства; они бѣжали бы отъ тебя съ ужасомъ, какъ отъ бремени готоваго ихъ раздавить“ [3]).

Чтобы упрочить свободу въ государствѣ, нужно прежде всего возвысить и укрѣпить души, воспитавши въ нихъ любовь къ отечеству и готовность къ самопожертвованію. Руссо ставитъ въ примѣръ Грековъ и

---

[1]) Gouv. de Pol. ch. 8, 14.
[2]) Gouv. de Pol. ch. 6.
[3]) Gouv. de Pol. ch. 6.

Римлянъ. Современнымъ людямъ, чувствующимъ свое ничтожество, кажется почти невѣроятнымъ, чтобы когда либо существовали столь высокія доблести. Однако это были такіе же люди, какъ и мы; что же мѣшаетъ намъ уподобляться имъ? „Наши предразсудки, говоритъ Руссо, наша низкая философія, страсти мелкаго интереса, совокупно съ эгоизмомъ овладѣвшія всѣми сердцами, подъ вліяніемъ нелѣпыхъ учрежденій, которыхъ никогда не касалась рука генія". Ликургъ поступилъ совсѣмъ иначе. „Онъ наложилъ на народъ желѣзное ярмо, подобнаго которому никогда не носило никакое другое племя; но онъ внушилъ ему привязанность къ этому ярму и сдѣлалъ его, такъ сказать, тождественнымъ съ своимъ бременемъ, давая ему постоянныя занятія. Онъ безпрестанно показывалъ ему отечество, въ законахъ, въ играхъ, въ домашнемъ быту, въ любви, на пирахъ; онъ не оставлялъ ему ни минуты отдыха, чтобы придти въ себя: и изъ этого непрерывнаго принужденія, облагороженнаго своимъ предметомъ, родилась въ немъ та пламенная любовь къ отечеству, которая всегда была сильнѣйшею, или лучше сказать, единственною страстью Спартанцевъ, и которая сдѣлала ихъ существами высшими, нежели человѣкъ" [1]).

Всѣ древніе законодатели слѣдовали тому же направленію; всѣ старались создать связи, которыя бы привязывали гражданъ къ отечеству и другъ къ другу. Совершенно другое мы видимъ у новыхъ народовъ: если у нихъ есть законы, то они установляются единственно съ цѣлью научить ихъ повиноваться господамъ, не красть въ карманахъ и давать много денегъ общественнымъ плутамъ. Ихъ обычаи состоятъ въ умѣніи увеселять праздность распутныхъ женщинъ и щегольски выказывать свою собственную. Они собираются или въ храмахъ, гдѣ ничто не напоминаетъ имъ отечества, или въ театрахъ, гдѣ они научаются разврату, или на празднествахъ, гдѣ народъ остается въ презрѣніи, гдѣ общественная похвала или порицаніе ничего не значатъ и гдѣ ищутъ только тайныхъ связей и удовольствій, разъединяющихъ и развращающихъ сердца. Какая тутъ школа для патріотизма? и мудрено ли, что новые народы вовсе не похожи на древнихъ?

Руссо требуетъ отъ Поляковъ, чтобы они прежде всего сохраняли свои національные нравы и учрежденія, которые одни образуютъ геній, характеръ и вкусы народа, которые даютъ ему физіономію и внушаютъ ему

---

1) Gouv. de Pol. ch. 2.

страстную любовь къ отечеству, основанную на неискоренимыхъ привычкахъ. Они должны говорить на своемъ родномъ языкѣ, носить народную одежду, свято соблюдать народные обычаи и увеселенія. И вездѣ, постоянно, передъ ихъ глазами должно быть отечество, какъ высшая цѣль ихъ жизни, такъ чтобы Полякъ, оборотивши ненавистную пословицу, могъ сказать: *гдѣ отечество, тамъ хорошо* [1]). Главное вниманіе должно быть устремлено на воспитаніе, которое одно можетъ развить въ гражданахъ патріотическій духъ. Оно должно быть общее и одинакое для всѣхъ. Воспитателями могутъ быть единственно туземцы. Ребенокъ съ колыбели долженъ видѣть передъ собою отечество; юноша долженъ знать все, что до него касается, изучать его исторію, запечатлѣвать себѣ въ памяти дѣла предковъ [2]). У взрослыхъ же слѣдуетъ поддерживать простоту нравовъ, здоровые вкусы, духъ воинственный безъ честолюбія. Надобно образовать мужественныя и самоотверженныя души, и для этого внушить народу презрѣніе къ деньгамъ и обратить его къ земледѣлію и къ искусствамъ полезнымъ для жизни [3]). Гражданинъ долженъ быть всегда готовъ исполнять всѣ общественныя обязанности; у него не должно быть особой карьеры, но всѣ должны двигаться въ іерархическомъ порядкѣ, передъ глазами цѣлаго общества [4]). Древніе не знали различія гражданской и военной службы; у нихъ граждане не были по ремеслу ни солдатами, ни судьями, ни жрецами, но были всѣмъ по обязанности. Въ этомъ заключается истинная тайна заставить всѣхъ идти къ одной цѣли и помѣшать развитію корпоративнаго духа въ ущербъ патріотизму [5]). Поэтому не слѣдуетъ держать и постояннаго войска, которое служитъ только орудіемъ честолюбія и угнетенія. Каждый гражданинъ долженъ быть воиномъ, всегда готовымъ на защиту отечества. Военное устройство, тактика, дисциплина, все должно имѣть народный характеръ. Не нужно и крѣпостей; лучшій оплотъ свободнаго государства заключается въ сердцахъ гражданъ. Чтобы сдѣлать народъ непобѣдимымъ, достаточно любви къ отечеству и къ свободѣ, одушевленной неразлучными съ нею добродѣтелями. Государственные люди, которые судятъ о человѣчествѣ по себѣ и по окружающимъ, говоритъ Руссо, не воображаютъ,

---

1) Gouv. de Pol. ch. 3.
2) Gouv. de Pol. ch. 4.
3) Gouv. de Pol. ch. 11.
4) Gouv. de Pol. ch. 13.
5) Gouv. de Pol. ch. 10.

какую силу даютъ свободнымъ душамъ любовь къ родинѣ и возбужденіе добродѣтели. Всеобщее соревнованіе рождаетъ то патріотическое опьяненіе, которое одно способно поднять людей выше себя самихъ, и безъ котораго свобода остается пустымъ звукомъ, а законодательство не болѣе, какъ химерою [1]). Въ этомъ неизсякаемомъ патріотическимъ духѣ Руссо видитъ единственное спасеніе Польши противъ могучихъ сосѣдей, стремящихся къ ея порабощенію. „Вы не можете помѣшать имъ васъ проглотить, восклицаетъ онъ; сдѣлайте по крайней мѣрѣ такъ, чтобы они не могли васъ переварить [2])“.

Таково было послѣднее слово Руссо. Очевидно, что въ его сужденіяхъ и совѣтахъ было весьма мало практическаго. Идеалъ его, снятый съ примѣровъ античной доблести, былъ совершенно неприложимъ къ новымъ народамъ, у которыхъ частная жизнь и личные интересы, въ силу самаго хода исторіи, получили несравненно большее развитіе, нежели въ древности. Отъ новаго человѣка невозможно требовать, чтобы онъ жилъ единственно для отечества, не имѣя въ виду ничего другаго. Съ одной стороны личность получила большее значеніе, съ другой стороны общечеловѣческое начало разбило тѣсныя рамки античнаго государства и вывело человѣчество на болѣе широкую дорогу. Указывать современникамъ на спартанскія учрежденія, какъ на образецъ, значило совершенно непонимать характера новой исторіи и потребностей дѣйствительной жизни. При всемъ томъ, нельзя не признать, что эта пламенная проповѣдь любви къ отечеству имѣла свою весьма высокую сторону. Человѣкъ выводится изъ мелкой сферы эгоистическихъ стремленій; ему указывается высшая цѣль, которой онъ обязанъ служить. Въ первый разъ въ теоріяхъ новаго времени, начало народности выставляется центромъ всей политической жизни. Кромѣ того, среди всѣхъ преувеличеній, внушенныхъ одностороннимъ направленіемъ и страстнымъ стремленіемъ къ идеалу, у Руссо является глубокое сознаніе весьма существенной истины, именно, что свобода сохраняется только ревностнымъ исполненіемъ общественнаго долга, постоянствомъ и самоотверженіемъ. Но это самое показываетъ всю недостаточность исключительнаго индивидуализма. Охраненіе права само собою превращается въ тяжелую обязанность, въ служеніе высшему порядку, владычествующему надъ отдѣльными лицами. И чѣмъ болѣе тре-

---

[1]) Gouv. de Pol. ch. 12.
[2]) Gouv. de Pol. ch. 3.

буется правъ, тѣмъ труднѣе становится обязанность. Руссо хотѣлъ, чтобы личная воля каждаго непосредственно участвовала въ общихъ рѣшеніяхъ; послѣдствіемъ было то, что человѣкъ долженъ былъ всецѣло отдать себя государству, которое получало неограниченную власть надъ его лицемъ, надъ имуществомъ, надъ его жизнью и мыслью. Это было очевидное противорѣчіе основному началу; въ результатѣ выходило, что свобода можетъ сохраняться единственно отреченіемъ отъ себя самой.

У Руссо, это противорѣчіе принимало особенно опасный характеръ. Личная независимость у него исчезала; свобода оставалась только, какъ владычество массы, вооруженной абсолютнымъ правомъ и не признающей ничего внѣ себя. Плодомъ подобнаго ученія могло быть только установленіе самаго страшнаго деспотизма во имя свободы. Это именно и произошло во времена Конвента, когда демократическія начала, заимствованныя у Руссо, явились орудіемъ и опорою кроваваго террора. Во имя воли народной, тысячи головъ ложились на плаху, а между тѣмъ террористы услаждались мечтами объ идиллическомъ счастіи, которое они готовили человѣчеству. И это не было лицемѣріе: противорѣчіе лежало въ самой основѣ ихъ мыслей, въ томъ ученіи, которымъ они вдохновлялись. Никто болѣе Руссо не содѣйствовалъ возбужденію въ нихъ той страстной энергіи, того несокрушимаго революціоннаго пыла, которые все унесли передъ собою; но идеалы Руссо должны были вѣчно оставаться въ области мечтаній: имъ не было мѣста въ дѣйствительной жизни. Поэтому, когда свобода, доведенная до изступленія, сокрушила враговъ, какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ, она рушилась сама собою, отъ собственнаго безсилія и внутренняго разлада.

Паденіе террористовъ составляетъ послѣдній актъ французской революціи, которая съ этого момента получаетъ обратный ходъ, пока она окончательно не уступаетъ генію Наполеона. Въ краткій періодъ времени пройдены были всѣ системы, созданныя философами XVIII-го вѣка; содержаніе мысли было исчерпано вполнѣ. Ученіе о народѣ, какъ источникѣ верховной власти, провозглашенное при самомъ созваніи Учредительнаго Собранія и занесенное въ конституцію 1791-го года, система раздѣленія и равновѣсія властей, права человѣка, индивидуалистическая республика, наконецъ, теорія Руссо, все это смѣнялось одно другимъ, вмѣстѣ съ ходомъ событій; все было испробовано и все оказалось несостоятельнымъ. Результатомъ переворота было установленіе военнаго деспотизма. Безуслов-

ные поклонники французской революціи стараются объяснить ея неуспѣхъ самыми разнообразными причинами. Безъ сомнѣнія, неустройство демократіи, внезапно явившейся на сцену и принужденной вести ожесточенную борьбу со всѣми другими общественными стихіями, много способствовало этому исходу; но главная причина заключается въ односторонности самыхъ идей. Индивидуалистическія теоріи, какъ и всѣ другія системы, могли найти частное приложеніе при благопріятныхъ обстоятельствахъ, но какъ скоро онѣ возводились въ міровой законъ, которому должны слѣдовать всѣ человѣческія общества, такъ неизбѣжно должна была оказаться вся ихъ недостаточность. Революція пала, потому что провозглашенныя ею начала отнюдь не составляютъ верховной цѣли политической жизни народовъ.

Изъ этого не слѣдуетъ однако, что мы должны согласиться съ тѣми, которые признаютъ революцію простымъ заблужденіемъ человѣческаго ума. Все предъидущее изложеніе доказываетъ, что одностороннее развитіе разнообразныхъ жизненныхъ элементовъ лежитъ въ самомъ существѣ человѣческаго духа, что этимъ только путемъ проявляется вся полнота его содержанія. Французская революція была событіемъ міровымъ, и результаты ея не пропали. Великое ея значеніе въ исторіи заключается въ томъ, что она вдвинула начала свободы и равенства въ общеевропейскую жизнь и сдѣлала ихъ центромъ, около котораго стало вращаться развитіе европейскихъ обществъ. Отнынѣ лозунгомъ партій стали: революція и противодѣйствіе революціи. Не смотря на послѣдовавшую реакцію, для либеральныхъ началъ было завоевано мѣсто, изъ котораго невозможно было ихъ вытѣснить. Самое одностороннее ихъ пониманіе дало французскому народу ту увѣренность въ себѣ и ту громадную силу, которыя были необходимы для исполненія этой задачи. Но полное осуществленіе началъ, провозглашенныхъ революціею, было невозможно, вслѣдствіе самой ихъ односторонности. Свобода составляетъ одинъ изъ существенныхъ элементовъ человѣческаго развитія, но отнюдь не единственный и даже не высшій. Поэтому временное ея торжество должно было кончиться ея паденіемъ; послѣдовательное движеніе мыслей и событій довело революцію до самоотрицанія. Совершивъ свое дѣло, изложивъ все свое содержаніе, одностороннее развитіе должно было уступить мѣсто другому направленію, основанному на сочетаніи противоположныхъ началъ.

7. МАБЛИ.

Ученіе Руссо не было послѣднимъ словомъ индивидуализма. У него личная свобода приносилась въ жертву свободѣ политической; онъ требовалъ, чтобы гражданинъ имѣлъ въ виду не частные свои интересы, а пользу отечества. Идя далѣе по этому направленію, можно было придти къ совершенному уничтоженію личныхъ интересовъ. Въ индивидуализмѣ лежатъ два начала, которыя неизбѣжно приходятъ въ столкновеніе другъ съ другомъ: свобода и равенство. Свобода сама по себѣ ведетъ къ неравенству. Силы и способности людей неравны, а потому неравна и область, которую человѣкъ завоевываетъ себѣ своею дѣятельностью. И это неравенство идетъ увеличиваясь: сдѣланныя пріобрѣтенія становятся орудіями новыхъ пріобрѣтеній, недоступныхъ для того, кто лишенъ искусственныхъ средствъ. Въ силу свободнаго распоряженія имуществомъ и семейнаго начала, увеличенное такимъ образомъ достояніе переходитъ въ потомство. Вмѣстѣ съ тѣмъ и неравенство распространяется на цѣлыя поколѣнія. Отсюда различіе богатыхъ и бѣдныхъ, изъ которыхъ послѣдніе естественно становятся въ зависимость отъ первыхъ. Такимъ образомъ, свобода однихъ уменьшается вслѣдствіе увеличенія свободы другихъ. Въ этомъ проявляется общій законъ, что свободное движеніе силъ ведетъ къ подчиненію слабѣйшихъ сильнѣйшимъ.

Это подчиненіе будетъ тѣмъ полнѣе, чѣмъ болѣе частныя силы предоставлены собственной своей дѣятельности. Только высшее, господствующее надъ ними начало способно возстановить равновѣсіе, оградивъ свободу слабыхъ отъ посягательства со стороны сильныхъ. Это высшее начало есть государство, которое, будучи независимо отъ частныхъ отношеній отдѣльныхъ лицъ, одно въ состояніи установить равенство между гражданами. Но и здѣсь это возможно только въ извѣстныхъ предѣлахъ. Свобода въ государствѣ остается существеннымъ элементомъ человѣческой жизни; неравенство силъ, способностей и средствъ не исчезаетъ. Вся задача государства, въ этомъ отношеніи, заключается въ томъ, что оно установляетъ для всѣхъ равныя права и мѣшаетъ однимъ нарушать права другихъ. Свобода, какъ возможность дѣятельности, для всѣхъ одинакова; но дѣйствительное осуществленіе этой возможности, завися отъ силъ и средствъ каждаго, разнообразно до безконечности. Поэтому, при юридическомъ равенствѣ, все таки остается фактическое неравенство, и одни

члены общества неизбѣжно становятся въ зависимость отъ другихъ. Общій законъ подчиненія слабѣйшихъ сильнѣйшимъ сохраняется и тутъ, хотя въ меньшей степени.

Такимъ образомъ, истинное равенство, вытекающее изъ индивидуалистическихъ началъ и лежащее въ самомъ существѣ человѣческой природы, есть равенство свободы или правъ. Но стоитъ сдѣлать еще шагъ, и юридическое равенство переносится въ фактическую область, а это ведетъ уже къ совершенному отрицанію разнообразія личныхъ отношеній и къ замѣнѣ частной собственности общеніемъ имуществъ. Таково именно воззрѣніе тѣхъ мыслителей, которые, стоя на почвѣ индивидуализма, признаютъ равенство началомъ абсолютнымъ, неразрывно связаннымъ съ самою природою человѣческой личности. Это—послѣдній предѣлъ индивидуалистическихъ теорій, предѣлъ, гдѣ индивидуализмъ переходитъ уже въ чистую утопію. Здѣсь равенство, какъ безусловное требованіе, уничтожаетъ самую свободу, составляющую его основу, точно также какъ свобода, взятая одностороннимъ образомъ, какъ абсолютное начало, не подчиняющееся высшему порядку, послѣдовательно уничтожаетъ равенство.

Зачатки этого направленія мы видѣли уже у Руссо. Въ своей *Рѣчи о происхожденіи неравенства между людьми* онъ указывалъ на установленіе собственности, какъ на роковое событіе, которое вывело людей изъ первобытнаго состоянія и повело къ учрежденію гражданскихъ обществъ. Но дорожа началомъ свободы, Руссо не могъ остановиться на этомъ воззрѣніи: идеаломъ его было политическое равенство, а не экономическое. Защитникомъ коммунистическихъ началъ является другой знаменитый писатель XVIII-го вѣка, извѣстный преимущественно историческими трудами, но посвящавшій себя также политическимъ изслѣдованіямъ—Мабли.

Аббатъ Мабли, братъ Кондильяка, былъ однимъ изъ основателей ученія о правахъ человѣка и однимъ изъ провозвѣстниковъ французской революціи. Въ сочиненіи *О правахъ и обязанностяхъ гражданина* (Des droits et des devoirs du citoyen), писанномъ въ 1758-мъ году, онъ прямо провозглашалъ необходимость радикальнаго преобразованія общества и указывалъ на способы исполненія этой задачи. Въ его глазахъ, требованіе возможно лучшаго общественнаго устройства составляетъ всегда неотъемлемое право, а вмѣстѣ и обязанность каждаго гражданина. Это доказывается тѣмъ, что человѣку прирождены

извѣстныя права, которыхъ никакая власть не въ правѣ у него отнять. Первая, неотъемлемая его принадлежность есть разумъ, данный ему Богомъ для руководства въ жизни. Съ разумомъ неразлучна и свобода; наконецъ, въ человѣка вложено непобѣдимое стремленіе къ счастію. Всего этого онъ не можетъ быть лишенъ безъ униженія человѣческаго достоинства и безъ уничтоженія самой цѣли, для которой онъ вступаетъ въ общество. Эта цѣль заключается именно въ томъ, чтобы дать побѣду разумному началу въ его борьбѣ съ страстями. У человѣка и внѣ общественнаго состоянія есть разумъ, есть сознаніе добра и зла, а потому есть права и обязанности. Но вмѣсто того, чтобы руководиться разумомъ, онъ нерѣдко увлекается страстями. Правительства установляются именно для того, чтобы дать первому бо́льшую силу и подчинить ему послѣднія. Для исполненія этой задачи, имъ предоставляется такая же власть надъ обществомъ, какую разумъ имѣетъ надъ отдѣльнымъ лицемъ. Но по этому самому гражданинъ обязанъ повиноваться, только пока правительство дѣйствуетъ сообразно съ требованіями разума, не унижая человѣка, а напротивъ, возвышая его природу, не подавляя свободы, а ограждая ее отъ насилія, однимъ словомъ, пока дѣятельность власти клонится не къ ухудшенію, а къ улучшенію состоянія людей. Какъ же скоро установленный въ государствѣ законъ, вмѣсто того, чтобы приносить пользу, становится вреднымъ для общества, такъ каждый гражданинъ имѣетъ не только право, но и обязанность требовать его измѣненія. Каковы бы ни были первоначальныя условія, при которыхъ образовался общественный союзъ, каковы бы ни были положительные законы и учрежденія, существующія въ обществѣ, нельзя отнять у людей право улучшать свое состояніе. Если народъ сдѣлалъ ошибку и согласился на вредное для него устройство, то надобно исправить зло и замѣнить дурное хорошимъ. Это—правило общее для всѣхъ людей [1]).

Какое же общественное устройство должно быть предметомъ желаній гражданина? Если общество установлено для воздержанія страстей во имя разума, то это начало должно одинаково прилагаться ко всѣмъ его членамъ. Отсюда слѣдуетъ, что всякая наслѣдственная или даже пожизненная власть противорѣчитъ общественной цѣли. Ибо кто будетъ воздерживать страсти пожизненнаго или наслѣдственнаго сановника, у котораго въ рукахъ сила для укрощенія гражданъ? Такое правленіе неизбѣжно пре-

---

1) Des Droits et des Dev. du Citoyen, Lettre 1.

вращается въ тиранію. Раздѣленіе властей не въ состояніи помочь этому злу: во первыхъ, дѣятельность раздѣленной власти всегда замедляется, а отъ этого страдаютъ общественные интересы; во вторыхъ, каково бы ни было раздѣленіе отраслей, постоянная власть съ теченіемъ времени неизбѣжно получитъ перевѣсъ надъ другими, а потому здѣсь свободѣ грозитъ вѣчная опасность; наконецъ въ третьихъ, этимъ не уничтожаются невыгоды, проистекающія отъ старости постояннаго сановника, отъ его неспособности, отъ недостатка побужденій къ дѣятельности и отъ дурнаго воспитанія. Англичане, въ противность природѣ вещей, изобрѣли химерическую монархію, которая, по ихъ мнѣнію, составляетъ нѣчто среднее между свободнымъ правленіемъ и произвольнымъ. Они дали королю законодательную власть и тѣмъ признали его своимъ господиномъ; но присовокупивъ, что онъ долженъ править сообразно съ законами, они вообразили себѣ, что поставили неодолимую преграду деспотизму. Какъ будто фразами можно остановить человѣческій произволъ. Если они не убѣдятся, что Великая Хартія, къ которой они привязаны по привычкѣ, могла быть хороша въ свое время для пріобрѣтенія свободы, но что теперь, для упроченія свободы, нужно нѣчто большее; если они не утвердятся въ мысли, что слѣдуетъ мало по малу отнять у короля различныя, присвоенныя ему преимущества, какъ то: распоряженіе деньгами и податьми, возможность подкупать людей посредствомъ почестей, право войны и мира, которое даетъ ему власть надъ войскомъ, наконецъ право созывать и распускать парламентъ и участвовать своимъ согласіемъ въ составленіи законовъ, то всѣ революціи останутся у нихъ безплодными. Можно будетъ изгнать Ганноверскую династію, также какъ и Стюартовъ, и населить Европу претендентами, дѣло все таки придется постоянно начинать сызнова, и народъ окончательно сдѣлается жертвою какого нибудь ловкаго и честолюбиваго князя [1]).

По существу вещей, народъ всегда остается источникомъ верховной власти, а потому всегда сохраняетъ за собою право измѣнять существующее правленіе. Договоръ, въ силу котораго общество отдало бы себя безусловно въ руки князя, есть безсмысленное дѣйствіе, которое не можетъ связывать разумное существо. Безразсудно не оградить себя противъ страстей или неспособности правителя и поступать наперекоръ настоящей цѣли общества. Правительство установляется для счастія наро-

---

[1]) Des Droits et des Dev. du Cit. Lettre 2.

да; это—цѣль, отъ которой люди никогда не могутъ отказаться. Слѣдовательно, это—условіе, которое всегда подразумѣвается во всякомъ договорѣ; а потому граждане обязаны повиноваться, только пока оно исполняется. Мало того: если бы актъ, установляющій правительство, былъ самымъ мудрымъ, какой только можно придумать, то и въ этомъ случаѣ народъ имѣлъ бы право его уничтожить и замѣнить другимъ. Народъ — источникъ всякой власти; онъ — настоящій самодержецъ, а потому онъ всегда въ правѣ измѣнять законы и учрежденія по своей волѣ. Онъ можетъ въ этомъ случаѣ поступать неблагоразумно; но онъ не нарушаетъ требованій права [1]).

Нѣкоторые производятъ государственную власть отъ завоеванія; но это мнѣніе не выдерживаетъ критики. Покоренный не лишается человѣческихъ правъ; живя съ другими подъ общими законами, всякій человѣкъ долженъ считаться гражданиномъ. Побѣжденный подчиняется побѣдителю только на основаніи договора, который не можетъ противорѣчить природѣ и цѣли общества. Если же завоеватель злоупотребляетъ своимъ могуществомъ и лишаетъ покореннаго общественныхъ благъ, то послѣдній возвращается въ состояніе природы и можетъ отыскивать свои права силою. Это—продолженіе войны подъ видомъ мира [2]).

Еще меньшимъ основаніемъ произвольной власти можетъ служить давность. Это начало прилагается къ праву собственности, которое установляется закономъ; но оно не распространяется на права человѣка, на его достоинство и свободу, которыя онъ получилъ отъ природы, и отъ которыхъ онъ никогда не можетъ отказаться. Если добровольный и торжественный актъ, вручающій власть правителю, не имѣетъ силы противъ этихъ правъ, то еще менѣе можетъ насиліе получить законность отъ давности [3]).

Противъ всего этого возражаютъ, что признаніе неотъемлемыхъ правъ человѣка ведетъ къ анархіи и къ междоусобіямъ. Но это — напрасное опасеніе. Народы, вообще, даже слишкомъ склонны довольствоваться существующими учрежденіями; привычка имѣетъ надъ ними всемогущую власть. Еслибы въ исторіи встрѣчалось болѣе революцій, это послужило бы въ пользу человѣчеству. Конечно, деспотизмъ водворяетъ спокойст-

---

[1]) Des Droits et des Dev. du Cit. Lettre 3.
[2]) Тамъ же.
[3]) Тамъ же.

ніе въ обществѣ; но этотъ покой есть подобіе смерти. Это—господство невѣжества и предразсудковъ, гдѣ цѣпенѣютъ всѣ лучшія силы человѣка. Народамъ необходимо движеніе: иначе государство превращается въ трупъ. Открытая борьба партій гораздо менѣе опасна, нежели тайныя интриги придворныхъ. Наконецъ, даже и междоусобная война можетъ быть благомъ для общества, если она является лѣкарствомъ противъ застарѣлой болѣзни. Нужно иногда отсѣчь членъ, чтобы сохранить здоровымъ остальное тѣло [1]).

Изъ всего этого ясно, что народъ, оставляя за собою верховную власть, долженъ самъ быть своимъ законодателемъ. Тогда только онъ можетъ имѣть хорошіе законы. Какъ же скоро законодательная власть предоставляется монарху или аристократіи, такъ она обращается въ орудіе личныхъ страстей и частныхъ выгодъ правителей [2]).

Но если народъ всегда имѣетъ неотъемлемое право измѣнять существующій образъ правленія, если каждый гражданинъ имѣетъ неотъемлемое право и даже обязанность стремиться къ наилучшему общественному устройству, то изъ этого не слѣдуетъ, что всегда должно пользоваться своимъ правомъ. Благоразуміе предписываетъ осторожность и соблюденіе извѣстной мѣры; нужно идти къ цѣли постепенно. Иногда приходится даже сохранять злоупотребленія, когда они служатъ противодѣйствіемъ еще большему злу. Такъ напримѣръ, уничтоженіе сословныхъ привилегій при неограниченномъ правленіи ведетъ только къ усиленному рабству. Прежде всего, надобно распространять въ народѣ здравыя политическія понятія. Затѣмъ слѣдуетъ пользоваться тѣми правами, которыя есть, чтобы пріобрѣсти еще бóльшія. Такъ во Франціи парламентъ, облеченный правомъ протеста, можетъ противиться установленію новыхъ налоговъ и требовать созванія генеральныхъ штатовъ. Но какъ скоро послѣдніе будутъ собраны, такъ ихъ появленіе будетъ знакомъ революціи, которая одна способна обновить одряхлѣвшее государство [3]).

Мабли указываетъ на тѣ задачи, которыя предстоитъ разрѣшить будущимъ законодателямъ Франціи. Главная состоитъ въ томъ, чтобы не только водворить свободу, но и упрочить ее, оградивши ее отъ захватовъ со стороны правителей. Но тутъ необходимо дѣйствовать осмотрительно.

---

[1]) Des Dr. et des Dev. du Cit. Lettre 3.
[2]) Des Dr. et des Dev. du Cit. Lettre 4.
[3]) Des Dr. et des Dev. du Cit. Lettres 4, 5.

Не слѣдуетъ разомъ хвататься за искорененіе всѣхъ злоупотребленій, чего можно опасаться при всеобщемъ возбужденіи умовъ. Это заставило бы всѣ нарушенные интересы соединиться вмѣстѣ, чтобы затормозить преобразованіе. Не должно также гоняться за идеальнымъ устройствомъ. Люди, привыкшіе къ свободѣ, могли бы требовать бо́льшаго; но тѣ, которые цѣлые вѣка жили подъ гнетомъ деспотизма и пріобрѣли нравы и понятія рабовъ, должны мало по малу воспитываться къ свободѣ. Каждый шагъ, сдѣланный по этому пути, дастъ имъ возможность сдѣлать другой, затѣмъ третій и такъ далѣе. Прежде всего, необходимо обезпечить самое существованіе свободныхъ учрежденій, такъ чтобы они были независимы отъ произвола монарха; это—цѣль, которой все должно быть принесено въ жертву. Генеральные штаты должны по закону собираться періодически, собственною властью, безъ всякой помѣхи. Королю не слѣдуетъ давать права ни созывать ихъ, ни распускать. Если не удастся этого достигнуть, все будетъ потеряно, и народъ снова подпадетъ подъ иго деспотизма. Но этого мало: въ большихъ государствахъ, гдѣ народъ не можетъ постоянно собираться на площади, какъ въ древнихъ республикахъ, всегда есть опасность, что сильное правительство мало по малу заберетъ власть въ свои руки и уничтожитъ свободу. Предупредить это зло можно только раздѣленіемъ властей. Законодательная власть должна быть совершенно отдѣлена отъ исполнительной. Не слѣдуетъ подражать ошибкѣ Англичанъ, которые, сдѣлавши короля участникомъ законодательства, дали ему чрезмѣрную силу. Затѣмъ, самая исполнительная власть должна быть раздѣлена на отдѣльныя отрасли. Сосредоточить всю эту часть въ рукахъ одного лица значитъ возложить на него бремя свыше человѣческихъ силъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ дать ему постоянные поводы къ захватамъ. Судьи должны быть самостоятельные, полицейскіе чиновники подчиненные суду. Для надзора за нравами, которыхъ поддержаніе необходимо для охраненія свободы, должны быть установлены выборные цензоры. Финансовое управленіе вручается лицамъ довѣреннымъ отъ генеральныхъ штатовъ. Наконецъ, въ самой арміи начальники должны быть выборные; королю же слѣдуетъ предоставить въ мирное время надзоръ, а во время войны предводительство надъ войсками. Затѣмъ ему оставляется верховное руководство иностранными дѣлами, но съ помощью особаго совѣта и съ тѣмъ, чтобы право войны и мира, а также и назначеніе пословъ принадлежало представителямъ народа. Хотя этимъ раздробленіемъ управленія королевская власть вводится въ весьма тѣсныя границы, но

того, что за нею остается, совершенно достаточно для удовлетворенія законнаго честолюбія человѣка. Королевская власть есть неизбѣжное зло, противъ котораго надобно принимать всевозможныя мѣры предосторожности; уничтожить же ее нѣтъ пока возможности, при настоящемъ состояніи европейскихъ обществъ, въ которыхъ господствуетъ полнѣйшее неравенство. Безъ этого учрежденія, соперничество знатныхъ домовъ скоро повело бы къ водворенію деспота. Описанное устройство, конечно, не самое лучшее, какое можно придумать, но это лучшее, какого можно желать при существующемъ порядкѣ вещей [1]).

Составляя въ этихъ очеркахъ программу будущей французской революціи, Мабли мимоходомъ касается и своего собственнаго идеала. Указавши на то, что для сохраненія свободныхъ учрежденій недостаточно одной любви къ свободѣ, что нужна еще любовь къ закону, а прежде всего необходимы нравы, онъ восклицаетъ устами одного изъ собесѣдниковъ: „знаете ли, гдѣ кроется источникъ всѣхъ бѣдствій, постигающихъ человѣчество? Въ собственности.“ Первоначально, она могла быть установлена на основаніяхъ справедливости, ибо кто станетъ отрицать, что человѣкъ могъ считать себя хозяиномъ построенной имъ хижины или собранныхъ имъ плодовъ? Но какъ бы равномѣрно ни было сдѣлано распредѣленіе имуществъ, черезъ нѣсколько поколѣній неизбѣжно водворяется неравенство; являются богатые и бѣдные, а съ тѣмъ вмѣстѣ различіе потребностей, притязанія однихъ и зависимость другихъ, интриги и партіи, роскошь, наконецъ всѣ пороки, которые терзаютъ современныя общества. Размышляя объ этомъ, по неволѣ мечтаешь объ учрежденіи республики на какомъ нибудь пустынномъ островѣ, гдѣ всѣ будутъ равны, всѣ богаты, всѣ бѣдны, всѣ свободны, всѣ братья, считая первымъ закономъ не имѣть ничего своего. Плоды трудовъ каждаго должны приноситься въ общественные магазины, какъ сокровища государства и достояніе всѣхъ. Отсюда выборные экономы будутъ раздавать членамъ общества все, что имъ необходимо; они же должны опредѣлять каждому долю работы, потребную для общества, и наблюдать за нравами. Хотя чувство собственности служитъ сильнѣйшимъ побужденіемъ къ труду, однако его можно замѣнить другими пружинами: можно дѣйствовать посредствомъ врожденной человѣку любви къ славѣ и къ почету, давая награды работникамъ, усердно исполняющимъ свои обязанности. Человѣ-

[1]) Des Dr. et des Dev. du Cit. Lettres 5, 6.

чество должно облагороживаться при такомъ порядкѣ, ибо какія страсти могутъ развиться въ этомъ блаженномъ уголкѣ? „Усталый отъ утомительнаго и безсмысленнаго зрѣлища, которое представляетъ Европа, говоритъ Мабли, я не могу предаваться въ воображеніи этимъ пріятнымъ мечтаніемъ безъ того, чтобы моя душа не открылась сладкимъ надеждамъ... Ваше сердце, продолжаетъ онъ, обманутое утѣшительнымъ призракомъ, успокоивается на немъ съ удовольствіемъ: не говоритъ ли оно вамъ, что это именно то счастіе, для котораго были созданы люди [1])?“

Мабли подробнѣе развилъ своѣ идеалъ въ другомъ сочиненіи: *О законодательствѣ или Начала законовъ* (De la législation ou Principes des loix), вышедшимъ въ 1776-мъ году. Здѣсь онъ начинаетъ съ критики современныхъ законодательствъ, которыя имѣютъ въ виду богатство, пріобрѣтенія, завоеванія, и тѣмъ умножаютъ только человѣческія потребности и пороки. Богатство не даетъ ни счастія, ни могущества; напротивъ, то и другое пріобрѣтается умѣренностью. Бѣдные народы сильнѣе и счастливѣе богатыхъ. Требовать же, чтобы съ богатствомъ соединялись и добрые нравы, значитъ хотѣть двухъ несовмѣстимыхъ вещей. Мнимая философія, указывая людямъ ложныя цѣли, поддерживаетъ это стремленіе законодательствъ. Не вникая въ существо человѣка, не изучивъ его страстей и свойствъ его сердца, философы увѣряютъ, что законы должны быть различны по мѣстности и климату; какъ будто природа человѣка не вездѣ одна и таже, какъ будто у людей не вездѣ одни страсти, какъ будто, наконецъ, не отъ хорошаго или дурнаго направленія этихъ страстей зависитъ все наше счастіе или несчастіе. Чтобы дойти до истинныхъ основаній законодательства, надобно извѣдать глубину человѣческаго сердца и этимъ путемъ познать ту цѣль, которую поставила намъ природа. Тогда мы увидимъ, что если у человѣка есть сильнѣйшая пружина—самолюбіе, которое, повидимому, ставитъ неодолимыя преграды между людьми, то съ другой стороны, эта же самая страсть сближаетъ ихъ между собою, заставляя ихъ искать чужой помощи для удовлетворенія своихъ нуждъ. Мало того: самолюбивыя наклонности находятъ себѣ противовѣсіе въ общежительныхъ свойствахъ человѣка, которыя побуждаютъ насъ соединяться съ другими и безкорыстно желать ихъ счастія. У человѣка есть состраданіе, благодарность, потребность любви, стремленіе къ славѣ, соревнованіе и другія наклонно-

[1]) Des Dr. et des Dev. du Cit. Lettre 4.

сти, которыя всѣ имѣютъ значеніе только въ обществѣ. Безъ надлежащаго руководства, эти качества либо глохнутъ, либо получаютъ дурное направленіе. Дѣло хорошаго законодательства — направить ихъ къ счастью человѣческаго рода. Но этого нельзя достигнуть, возбуждая въ людяхъ стремленіе къ стяжанію: этимъ способомъ умножаются только потребности и развиваются страсти, которыя ставятъ людей во враждебное отношеніе другъ къ другу. Чтобы развить общежительныя наклонности и скрѣпить общественныя связи, надобно, напротивъ, научить людей довольствоваться малымъ. Тогда только потребности всѣхъ будутъ удовлетворены, и одни не будутъ обогащаться на счетъ другихъ [1].

Изслѣдуя намѣренія природы, свойства человѣка и условія его счастія, мы убѣждаемся, что природа предназначила людей къ тому, чтобы быть равными между собою. Этотъ законъ написанъ яркими чертами во всѣхъ явленіяхъ человѣческой жизни. Исходя изъ рукъ природы, люди находятся въ состояніи совершеннѣйшаго равенства. У нихъ одни органы, одни потребности, одинъ разумъ. Находящіяся на землѣ блага принадлежатъ имъ собща, ибо природа никому не дала отдѣльной собственности, не установила границъ полямъ, не создала богатыхъ и бѣдныхъ, большихъ и малыхъ, слѣдовательно, не предназначила однихъ къ владычеству надъ другими. Мало того: для охраненія этого драгоцѣннаго равенства, природа вложила въ сердце человѣка чувство свободы, которое не изглаживается даже вѣками тираніи. Какъ свобода, такъ и равенство суть первоначальные дары природы; но они различны по своему существу и даны намъ для разныхъ цѣлей: мы не были созданы равными для сохраненія своей свободы, но мы были созданы свободными для сохраненія равенства. Это ясно изъ того, что для человѣка необходимо общежитіе, а между тѣмъ, вступая въ общество, онъ неизбѣжно долженъ отказаться отъ своей свободы; равенство же онъ не только имѣетъ возможность сохранить, но онъ не можетъ отречься отъ него, не навлекши на себя величайшихъ бѣдъ. Ибо отъ равенства зависитъ развитіе общежительныхъ свойствъ человѣка и его счастіе. Равенство и вытекающая изъ него умѣренность потребностей сохраняютъ душевный миръ и препятствуютъ возбужденію страстей, разъединяющихъ человѣчество; равенство связываетъ людей и установляетъ между ними взаимное доброжелательство. Напротивъ того, неравенство искажаетъ естественныя чувства человѣка и вселяетъ въ

[1] De la Lég. L. I, ch. I.

его душу пагубныя потребности, предразсудки и пороки. Какъ скоро въ обществѣ явилось неравенство имуществъ, такъ богатые мечтаютъ о бо́льшихъ и бо́льшихъ наслажденіяхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ развивается у нихъ любостяжаніе. Бѣдные, напротивъ, становятся въ униженное положеніе и принуждены продавать другимъ свои услуги. Отсюда презрѣніе высшихъ классовъ къ низшимъ и стремленіе первыхъ владычествовать надъ послѣдними, забравши власть въ свои руки. Неравенство имуществъ неизбѣжно влечетъ за собою и неравенство общественныхъ положеній; за любостяжаніемъ слѣдуетъ честолюбіе. Отсюда всѣ тѣ раздоры, смуты и междоусобія, которые терзаютъ государства и влекутъ ихъ къ паденію. Такимъ образомъ всѣ пороки слѣдуютъ другъ за другомъ непрерывною цѣпью, которой первое звено заключается въ неравенствѣ имуществъ [1]).

Противъ всего этого можно возразить, что неравенство лежитъ въ самой природѣ вещей, ибо если съ одной стороны природа создала людей равными, то съ другой стороны, она же дала имъ различныя наклонности, силы и способности, а это различіе неизбѣжно ведетъ къ неравенству. Въ общежитіи равенство столь же мало можетъ сохраняться, какъ и свобода. Прежде всего, для исполненія законовъ необходимо учрежденіе правительствъ, а съ этимъ вмѣстѣ является подчиненіе однихъ другимъ, слѣдовательно неравенство. За тѣмъ, какъ скоро устанавливается собственность, такъ неизбѣжно является различіе богатства. Самое равномѣрное распредѣленіе жизненныхъ благъ не можетъ устоять при неравныхъ способностяхъ владѣльцевъ и наслѣдственной передачѣ имущества. Слѣдовательно, въ обществѣ необходимо водворяется различіе богатыхъ и бѣдныхъ, а это въ свою очередь влечетъ за собою неравенство общественнаго положенія. Такимъ образомъ, въ этомъ можно видѣть законъ самой природы, неотразимую судьбу человѣчества, ибо невозможно закономъ предписать людямъ, чтобы они имѣли одинакій умъ, одинакое трудолюбіе и одинакое количество дѣтей [2]).

Всѣ эти возраженія Мабли не находитъ основательными. О различіи наклонностей, силъ и способностей, прирожденныхъ человѣку, говоритъ онъ, мы не должны судить по настоящему состоянію людей. Когда человѣкъ только что вышелъ изъ рукъ природы, это различіе существовало въ гораздо меньшей степени: искусственное воспитаніе развило въ од-

---

[1]) De la législ. L. I. ch. 2.

[2]) Тамъ же.

нихъ стремленія и способности, которыя были заглушены въ другихъ вслѣдствіе недостатка средствъ. Одинакое воспитаніе, безъ сомнѣнія, развило бы почти одинакіе таланты во всѣхъ, и если бы одни отличались передъ другими, то они съ избыткомъ были бы вознаграждены общественнымъ почетомъ, который достался бы на ихъ долю. Для постояннаго неравенства тутъ нѣтъ мѣста. Еще менѣе имѣетъ значенія неравенство силъ, ибо самый могучій человѣкъ не въ состояніи противиться соединеннымъ силамъ нѣсколькихъ другихъ. Отсюда также не можетъ возникнуть постоянное подчиненіе. Что касается наклонностей, то при умѣренныхъ потребностяхъ, различіе ихъ ведетъ только къ тѣснѣйшему союзу между людьми, оставляя однихъ искать помощи другихъ. Наконецъ, и общественное устройство само по себѣ не уничтожаетъ равенства. Хотя и установляются правительства, но если имъ не дается произвольной власти надъ подданными; если каждый гражданинъ получаетъ одинакія права съ другими; если каждый остается участникомъ верховной власти и можетъ въ свою очередь занимать всѣ общественныя должности, то необходимое въ обществѣ подчиненіе не препятствуетъ сохраненію равенства. При такомъ устройствѣ, правитель не возвышается надъ согражданами: онъ является только общимъ повѣреннымъ, который, наровнѣ со всѣми, подчиняется законамъ государства; онъ также, какъ и другіе, можетъ быть наказанъ за ихъ нарушеніе и завтра можетъ опять низойти на степень простаго гражданина. Остается, слѣдовательно, неравенство, проистекающее изъ собственности; въ этомъ заключается вся задача и всѣ затрудненія. Нѣтъ сомнѣнія, что тутъ кроется источникъ неисчислимыхъ бѣдствій, постигшихъ человѣчество. Но было ли установленіе собственности необходимо для человѣческаго общежитія? Разсматривая происхожденіе обществъ, можно убѣдиться въ противномъ [1]).

Люди соединились въ общества отнюдь не для охраненія собственности, какъ полагаютъ нѣкоторые философы; ихъ связали общежительныя ихъ свойства и взаимныя нужды. Правительства же были установлены для обузданія страстей, препятствующихъ общежитію. Въ эти первобытныя времена не было даже понятія о собственности. Земли было много, и люди питались охотою и рыбною ловлею. Когда же, вслѣдствіе размноженія народонаселенія, они обратились наконецъ къ земледѣлію, они и тутъ сохранили первоначальныя свои привычки. Какъ они прежде

[1]) De la législ. L. I, ch. 2.

соединили свои силы для установленія общественной власти, такъ они теперь соединили свой трудъ, чтобы сообща пользоваться плодами общей работы. Это общеніе имуществъ въ первобытномъ состояніи не только не можетъ считаться химерою, но напротивъ, представляется необходимостью при тогдашнемъ положеніи человѣчества. Трудно даже вообразить себѣ, какимъ образомъ люди могли придти къ установленію собственности, ибо пороки, ихъ разъединяющіе, въ то время еще не развились: они являются уже плодомъ неравенства состояній и неумѣренныхъ потребностей, которыхъ тогда не было. До введенія собственности не было ничего легче, какъ удержать людей въ предѣлахъ долга. Чтобы изгнать лѣнь, достаточно было награждать трудолюбивыхъ, которые находили бы въ общественномъ почетѣ достаточное побужденіе къ дѣятельности. Къ несчастью, люди избрали другой путь. Негодуя на лѣнивыхъ, которые жили на чужой счетъ, мало участвуя въ общей работѣ, они постановили закономъ, что каждый долженъ пользоваться плодами своего труда. Такъ произошла собственность. Первый же безразсудный шагъ повлекъ за собою все остальное [1]).

Противъ общенія имуществъ возражаютъ, что этимъ отнимается у людей побужденіе къ труду, ибо никто охотно не работаетъ на другихъ, а вслѣдствіе того и самыя произведенія будутъ скуднѣе. Но здѣсь опять надобно замѣтить, что неиспорченному человѣку не слѣдуетъ приписывать тѣхъ чувствъ, которыя развиваются только въ развращенныхъ обществахъ. Нѣтъ сомнѣнія однако, что во всѣ времена человѣкъ менѣе охотно работаетъ на другихъ, нежели на себя; но если трудолюбивый награждается почетомъ, онъ работаетъ для себя. Наконецъ, если бы даже произведенія были гораздо скуднѣе, нежели въ настоящее время, то это еще не большое зло въ сравненіи съ тѣми бѣдствіями, которыя порождаетъ неравенство имуществъ. Для человѣчества гораздо полезнѣе имѣть нѣкоторыя добродѣтели, нежели обиліе плодовъ земныхъ. Возражаютъ также, что при подобномъ устройствѣ, правители должны превратиться въ надзирателей за работами и въ экономовъ; но это занятіе гораздо болѣе благородное, нежели тѣ политическія интриги, которымъ они предаются въ настоящее время. Притомъ, задача правителей не ограничивается однимъ этимъ. Они должны, кромѣ того, внимательно слѣдить за пороками и потребностями граждань, воздерживая одни, изобрѣтая средства

---

[1]) De la législ. L. I, ch. 2.

для удовлетворенія другихъ, наблюдая, чтобы изъ мелкаго злоупотребленія не выросло мало по малу значительное зло. Устроенная такимъ образомъ республика будетъ сильнѣе и противъ сосѣдей, ибо чѣмъ менѣе каждый занятъ своими частными дѣлами, тѣмъ болѣе онъ привязанъ къ законамъ. Когда гражданинъ получаетъ все нужное отъ государства, въ немъ возгорается пламенная любовь къ отечеству, которому онъ всѣмъ обязанъ [1]).

Мабли сознается однако, что въ настоящее время нѣтъ возможности возвратиться къ этому блаженному состоянію. Совершенную республику можно основать развѣ только въ пустынныхъ краяхъ, изъ дикихъ племенъ. Но когда собственность разъ установлена, когда въ человѣкѣ развились новыя потребности, страсти и пороки, было бы безразсудно мечтать о полномъ ихъ искорененіи. У образованныхъ народовъ, законодатель поневолѣ долженъ считать собственность основаніемъ общества. Все, что онъ можетъ сдѣлать, это — противодѣйствовать двумъ главнымъ, истекающимъ изъ нея порокамъ: любостяжанію и честолюбію. Въ этомъ должна состоять вся его задача. Можно сказать, что законы ничего не сдѣлали, пока они не устроили частную жизнь гражданъ и правительственную дѣятельность такъ, чтобы люди находили свое счастіе не въ тѣхъ благахъ, которыя доставляются порочными наклонностями человѣка [2]).

Итакъ, въ результатѣ выходитъ, что надобно отказаться отъ полнаго осуществленія идеала. Къ требованіямъ равенства не приходятся люди, въ томъ видѣ, какъ мы находимъ ихъ въ настоящее время. Для этого нуженъ воображаемый человѣкъ, какимъ представляетъ его себѣ философъ только что вышедшимъ изъ рукъ природы. При настоящемъ состояніи обществъ, законодателю остается дѣйствовать паліативными средствами: онъ долженъ устранять слишкомъ крупное зло и стараться примѣнять начала равенства къ искаженному естеству человѣка. Но и тутъ представляются значительныя затрудненія; и эта задача можетъ быть исполнена лишь съ помощью искусственной и насильственной регламентаціи, опутывающей человѣка со всѣхъ сторонъ. И здѣсь необходимо передѣлать людей на новый ладъ, измѣнить настоящія ихъ свойства, искоренить въ нихъ тѣ личныя наклонности и страсти, которыя неудержимо влекутъ за собою неравенство состояній.

---

1) De la législ. L. I, ch. 3.
2) De la législ. L. I, ch. 4.

Мабли подробно развиваетъ планъ своего законодательства; но это мнимое приспособленіе несостоятельныхъ началъ къ современному положенію человѣчества имѣетъ мало интереса. Поэтому достаточно будетъ указать на главныя черты этой програмы.

Также какъ у Руссо, идеаломъ Мабли является Спарта. Онъ постоянно указываетъ на нее, какъ на образецъ, въ особенности для осуществленія главной цѣли законодательства—уничтоженія въ гражданахъ любостяжанія. Въ этомъ отношеніи, государство должно первое подавать примѣръ, изгоняя всякую роскошь и умѣряя свои потребности. Надобно уменьшать расходы, а не увеличивать доходы. Затѣмъ слѣдуетъ преградить всякіе пути къ алчности сановниковъ. Съ этою цѣлью, всѣ общественныя должности должны исправляться безвозмездно: общій почетъ можетъ служить достаточнымъ вознагражденіемъ за труды, понесенные на пользу государства. Наконецъ, необходимо искоренить любостяжаніе и въ гражданахъ, дѣлая богатство безполезнымъ. Эта цѣль достигается прежде всего законами о роскоши, которые должны простираться на всѣ жизненныя удобства: на жилище, мебель, столъ, прислугу, одежду. „Если вы упустите изъ виду какую либо часть, говоритъ Мабли, вы оставляете дверь открытою для злоупотребленій, которыя распространятся на все. Чѣмъ строже будутъ правила, тѣмъ безопаснѣе будетъ неравенство состояній.“ Законодательство должно точно опредѣлить и переходы собственности по наслѣдству, воспрещая завѣщанія, ограничивая права боковыхъ линій, и вообще стараясь раздробить имущества, которыя любостяжаніе стремится соединять въ однѣ руки. Съ тою же цѣлью необходимы аграрные законы, опредѣляющіе мѣру владѣнія, дозволеннаго каждому лицу. Наконецъ, ограничивъ средства внутренняго обогащенія, законодатель долженъ прекратить и пути внѣшняго пріобрѣтенія, положивъ преграды торговлѣ. Недостаточно искоренить внутренніе пороки республики, говоритъ Мабли; надобно оградить ее и отъ пороковъ сосѣдей [1]).

За уничтоженіемъ любостяжанія слѣдуетъ искорененіе честолюбія. И здѣсь государство должно подавать примѣръ; воздерживаясь отъ завоеваній и ограничиваясь защитою границъ. Въ сосѣдяхъ надобно видѣть не враговъ, а союзниковъ, стараясь соединиться съ ними въ общую федеративную республику. Это—высшая степень совершенства, какой мо-

---

[1]) De la législ. L. II, ch. 1.

гутъ достигнуть человѣческія учрежденія. Для искорененія честолюбія въ сановникахъ, надобно поставить ихъ въ такое положеніе, чтобы они всегда были подчинены закону и не могли злоупотреблять своею властью. Лучшимъ для этого средствомъ служитъ раздѣленіе управленія на множество отдѣльныхъ отраслей, такъ чтобы каждое должностное лице имѣло ограниченный кругъ дѣйствія, и всѣ воздерживались бы другъ другомъ. Должности слѣдуетъ сдѣлать выборными и краткосрочными; путь къ высшимъ ступенямъ долженъ быть медленный и постепенный, такъ чтобы каждое мѣсто получалось въ видѣ награды за добродѣтель и заслуги. Этимъ самымъ будетъ умѣряться и честолюбіе гражданъ, которые будутъ видѣть единственный путь къ почету въ общественномъ уваженіи. Наконецъ, должности должны быть одинаково доступны всѣмъ; но такъ какъ въ настоящее время нѣтъ еще возможности уничтожить сословія, то надобно, по крайней мѣрѣ, раздроблять ихъ по возможности такъ, чтобы между ними было болѣе соразмѣрности, и чтобы всѣ могли вступать въ нихъ по заслугамъ [1]).

Всѣ эти законы, которые должны дѣйствовать на нравы и понятія людей, могутъ имѣть силу только тамъ, гдѣ законодатель пользуется полнымъ довѣріемъ общества. А это возможно лишь въ томъ случаѣ, когда самъ народъ является законодателемъ. Однако Мабли не стоитъ, подобно Руссо, за непремѣнное участіе каждаго въ составленіи законовъ. Напротивъ, видя смуты и волненія, сопряженныя съ непосредственною демократіею, онъ замѣняетъ ее представительствомъ, требуя только ограниченія власти депутатовъ обязательными инструкціями избирателей [2]). Законодатель не долженъ дѣйствовать и насиліемъ. Безумно воображать, что можно силою заставить гражданъ жертвовать своимъ личнымъ интересомъ общему благу. Надобно привязать ихъ къ отечеству, возбудивъ въ нихъ свободное чувство самопожертвованія, которое одно способно подвигать людей на великія дѣла. Это достигается не строгостью наказаній, а внушеніями, совѣтами, соблюденіемъ равенства, устраненіемъ излишнихъ потребностей, главное же, хорошимъ воспитаніемъ, которое одно можетъ дать гражданамъ добрые нравы [3]). Воспитаніе должно быть публичное, общее и равное для всѣхъ. Законодатель долженъ устранять отъ молодыхъ людей праздность и не дозволять имъ самимъ выбирать

---

[1]) De la législ. L. II, ch. 3, 4.
[2]) De la législ. L. III, ch. 3.
[3]) De la législ. L. III, ch. 4.

свои удовольствія. Онъ долженъ самъ придумывать для нихъ развлеченія, разнообразя ихъ такъ, чтобы они не превращались въ скуку. И здѣсь спартанское воспитаніе, которое занимало юношей преимущественно гимнастическими упражненіями, должно служить образцомъ. Необходимо обратить вниманіе и на воспитаніе женщинъ, для чего представляется только двоякій исходъ: или сдѣлать изъ нихъ мужчинъ, какъ въ Спартѣ, или обречь ихъ на затворничество [1]).

Наконецъ, Мабли, также какъ Руссо, требуетъ установленія общественной религіи. Вѣра въ Бога, награждающаго добрыхъ и наказывающаго злыхъ, необходима въ общежитіи, ибо безъ этого всякій можетъ надѣяться избѣгнуть человѣческаго наказанія. Мабли доказываетъ, что государство, составленное изъ атеистовъ, не можетъ существовать. Послѣдовательное развитіе безбожія ведетъ къ отрицанію добра и зла; всякій будетъ руководиться единственно своею личною выгодою, а для государства нѣтъ ничего гибельнѣе подобнаго настроенія. Поэтому, законодатель долженъ воздерживать атеистовъ, не вторгаясь въ человѣческую совѣсть, но запрещая подъ страхомъ наказанія всякое распространеніе подобныхъ ученій. Тотъ, кто вторично является ослушникомъ закона, долженъ быть осужденъ на вѣчное заключеніе [2]).

Мабли идетъ даже далѣе Руссо: онъ требуетъ не только извѣстнаго вѣроисповѣданія для гражданъ, но и установленія общественнаго богослуженія, безъ чего религія теряетъ всякое вліяніе на народъ. Вездѣ, гдѣ человѣкъ долженъ исполнить какую нибудь обязанность, говоритъ Мабли, законодатель долженъ непремѣнно положить извѣстныя правила. Нѣтъ ничего вреднѣе, какъ стараніе ниспровергнуть существующія въ государствѣ вѣроисповѣданія. Поэтому, распространеніе чистаго деизма должно быть наказано также строго, какъ и проповѣдь атеизма. Но съ другой стороны, законодатель не долженъ быть самъ проповѣдникомъ и богословомъ. Еще менѣе слѣдуетъ давать власть духовенству и позволять ему вмѣшиваться въ свѣтскія дѣла. Законодатель долженъ имѣть въ виду счастіе людей въ этой жизни, а не въ будущей. Для этого онъ долженъ предположить себѣ цѣлью установить согласіе между религіею и философіею, ограждая первую отъ предразсудковъ, а вторую отъ нечестія. Въ этомъ смыслѣ, законодательство, говоритъ Мабли, должно быть

---

[1]) De la législ. L. IV, ch. 1.
[2]) De la législ. L. IV, ch. 2.

нетерпимо, то есть, оно не должно терпѣть искаженія существующей религіи и возникновенія новой. Но если новая вѣра уже упрочилась, такъ что невозможно ее искоренить, то слѣдуетъ ее терпѣть. Даже противъ укоренившихся предразсудковъ надобно дѣйствовать кроткими мѣрами, ибо строгость нерѣдко ведетъ только къ большему упорству сектаторовъ. Въ этомъ случаѣ, для избѣжанія неудовольствій и раздоровъ, правительство должно покровительствовать новой религіи, также какъ и старой [1]).

Такимъ образомъ, нетерпимость должна составлять основное правило законодательства; терпимость же, также какъ и право собственности, является не болѣе, какъ уступкою извращенному человѣчеству. Начало равенства, какъ верховное требованіе общежитія, распространяется и на внутренняго человѣка, на его мысль и совѣсть. Свобода изгоняется отовсюду; для нея не остается уже ни малѣйшаго угла.

Нельзя не замѣтить того глубокаго противорѣчія, которое обнаруживается въ этихъ выводахъ. Во имя равенства, то есть, все таки во имя личнаго права, законодатель беретъ въ свое вѣдѣніе самую душу человѣка. Весь нравственный міръ подчиняется юридическому требованію. Мы видѣли, что и Руссо пришелъ къ подобнымъ же заключеніямъ. Но у Мабли они выступаютъ еще ярче, вслѣдствіе того, что у него свобода становится уже въ совершенно подчиненное отношеніе къ равенству. Въ этой исходной точкѣ и кроется источникъ всѣхъ противорѣчій. Общежитіе, по понятіямъ индивидуальной школы, должно быть основано на началахъ, присущихъ человѣку, какъ отдѣльной личности; эти начала суть свобода и равенство. Но естественная свобода не можетъ сохраниться въ обществѣ, гдѣ человѣкъ, вступая въ союзъ съ другими, неизбѣжно долженъ свою личную волю подчинить волѣ общественной. Остается, слѣдовательно, искать сохраненія равенства. Поэтому послѣднее становится первенствующимъ, а свобода низводится на степень средства. Но такое воззрѣніе есть полное извращеніе истиннаго отношенія этихъ двухъ началъ. Равенство вытекаетъ изъ свободы, а никакъ не свобода изъ равенства. Люди неравны между собою въ отношеніи къ полу, къ возрасту, къ физическимъ и умственнымъ силамъ и способностямъ. Они разсматриваются, какъ равные, единственно въ качествѣ людей вообще, то есть, какъ самостоятельныя лица, имѣющія одинакую свободу, а потому одинакія права. Равенство есть сравненіе одного лица съ другими; осно-

---

[1]) De la législ. L. IV, ch. 3, 4.

ваніемъ же сравненія служитъ личное достоинство, одинаково присущее всѣмъ. Самъ Мабли говоритъ, что чувство равенства ничто иное, какъ чувство человѣческаго достоинства. Слѣдовательно, источникъ его заключается въ свободѣ, которая одна даетъ достоинство человѣку, ибо она дѣлаетъ его самостоятельнымъ лицемъ и даетъ ему права. Между тѣмъ, въ результатѣ выходитъ, что свобода жертвуется равенству, то есть, то, что служитъ основаніемъ сравненія, уничтожается во имя самаго сравненія. Это крайнее противорѣчіе индивидуализма, дошедши до котораго онъ самъ отнимаетъ у себя почву подъ ногами. Очевидно, что подобная система является зданіемъ, висящимъ на воздухѣ. Мы увидимъ далѣе, въ какимъ она приходитъ практическимъ приложеніямъ.

Мабли признавалъ, по крайней мѣрѣ, что при настоящемъ состояніи человѣчества установленіе коммунизма невозможно; его проектъ ограничивался спартанскимъ воздержаніемъ страстей. Другіе не останавливались на этомъ и предлагали общеніе имуществъ, какъ образецъ всему человѣчеству. Эту точку зрѣнія развивалъ Морелли, первоначально въ поэмѣ, которую онъ назвалъ *Базиліадою* [1]), затѣмъ въ сочиненіи подъ заглавіемъ: *Кодексъ Природы или истинный духъ ея законовъ* [2]), въ которомъ онъ изложилъ существенное содержаніе своего стихотворенія. По его мнѣнію, стоитъ только устранить все противное природѣ, и всякій народъ можетъ возвратиться въ первобытное состояніе невинности.

Морелли, также какъ и Мабли, отправляется отъ того начала, что природа установила внутреннюю гармонію между личными и общежительными стремленіями человѣка. Развитіе личнаго интереса, ведущее къ взаимной враждѣ людей, является только плодомъ ложной морали и дурнаго законодательства. Въ дѣйствительности, человѣкъ не рождается ни добрымъ, ни злымъ, но совершенно безразличнымъ къ добру и злу. Первое, инстинктивное его стремленіе, вытекающее изъ его природы, какъ чувствительнаго существа, есть любовь къ себѣ, желаніе счастія. Это—единственная пружина всей его дѣятельности. Но это стремленіе, пока оно не искажено, не только не разъединяетъ людей, а напротивъ, служитъ самымъ сильнымъ средствомъ ихъ сближенія. Природа устроила такъ, что

---

1) La Basiliade ou le Naufrage des iles flottantes. 1753.

2) Code de la Nature ou le Véritable esprit de ses loix, de tout temps négligé ou méconnu. Оно напечатано въ сочиненіяхъ Дидро, изданіе 1772-го г. часть 1-я.

потребности человѣка всегда нѣсколько превышаютъ его одинокія силы. Отсюда двоякое послѣдствіе: изощреніе разума для устраненія препятствій и сближеніе съ другими, ибо только чужая помощь можетъ восполнить этотъ недостатокъ. Такимъ образомъ, сама природа внушаетъ намъ, что дѣлать добро ближнимъ составляетъ единственное средство достигнуть собственнаго нашего счастія. Въ этомъ заключается первый естественный законъ, предшествующій всѣмъ другимъ [1]). Тогда какъ ложная мораль, исходя отъ личнаго начала, отъ разъединенія людей, держится отрицательнаго правила: *не дѣлай другимъ того, что ты не желаешь, чтобъ они тебѣ дѣлали*, истинная мораль, напротивъ, говоритъ ему положительно: *дѣлай другимъ то, что ты желаешь, чтобы и они тебѣ дѣлали* [2]). Этою взаимностью нуждъ природа связала людей такъ, что они должны образовать одно гармоническое цѣлое, имѣющее одну цѣль—общее благо. Члены этого союза, равные между собою въ чувствахъ и потребностяхъ, должны быть поэтому равны, какъ въ правахъ, такъ и въ средствахъ жизни. Всѣ должны вмѣстѣ трудиться надъ общимъ достояніемъ. Измѣнчивое разнообразіе нуждъ и различіе наклонностей и способностей не уничтожаютъ этой внутренней гармоніи, а даютъ только каждому свое опредѣленное мѣсто въ цѣломъ. Общество представляетъ такимъ образомъ совершенный автоматъ, въ которомъ всѣ части соразмѣрны другъ съ другомъ, и который движется согласно совокупнымъ ихъ дѣйствіемъ [3]).

Эта установленная самою природою гармонія была нарушена развитіемъ личнаго интереса, величайшей язвы обществъ. Изъ него проистекаетъ любостяжаніе, источникъ всѣхъ другихъ пороковъ. Корень же всего зла заключается въ установленіи собственности, ибо тамъ, гдѣ нѣтъ собственности, нѣтъ и ея вредныхъ послѣдствій; гдѣ никто не имѣетъ ничего своего, и всѣ равно пользуются благами природы, тамъ не можетъ развиться и желаніе отнимать что нибудь у другихъ [4]). Противъ общенія имуществъ возражаютъ, что оно несовмѣстно съ свойствами людей, какъ они есть; но настоящіе люди уже извращены ложнымъ развитіемъ; нравы же дикихъ легко могутъ быть приспособлены къ коммунизму. Правда, что во всѣ времена и во всякомъ положеніи, человѣкъ не всегда го-

---

[1]) Code de la Nat. 1-ère Part. p. 14—16, 3-ème Part. p. 124—127.
[2]) Code de la Nat. 2-ème Part. p. 67.
[3]) Code de la Nat. 1-ère Part. p. 17 и слѣд.
[4]) Code de la Nat. 1-ère Part. p. 21, 22.

жовъ слушаться благоразумныхъ совѣтовъ; но „наша гипотеза, говоритъ Морелли, не исключаетъ строгой власти, укрощающей первое отвращеніе и принуждающей человѣка на первый разъ къ исполненію обязанностей, которыя въ послѣдствіи привычка дѣлаетъ легкими, а очевидность пользы заставляетъ любить." Всеобщая приложимость общенія имуществъ основана на томъ, что истина никогда не можетъ уничтожиться. Природа въ своихъ законахъ едина и неизмѣнна; человѣкъ можетъ временно отъ нихъ отклоняться, но онъ непремѣнно долженъ къ нимъ возратиться [1]). Въ этомъ состоитъ законъ человѣческаго развитія: если первобытное состояніе невинности, будучи основано на инстинктивныхъ чувствахъ, можетъ вслѣдствіе того исказиться, то человѣчество, послѣ долгихъ испытаній и заблужденій, снова къ нему возвращается, уже съ полнымъ сознаніемъ, что въ первобытной простотѣ природы заключается высшее счастіе [2]).

Морелли сознается впрочемъ, что въ наше время почти невозможно установленіе коммунистической республики; однако онъ предлагаетъ цѣлый планъ законодательства, основаннаго на этихъ началахъ [3]). Краеугольнымъ камнемъ является здѣсь уничтоженіе всякой частной собственности. Каждый гражданинъ разсматривается, какъ лице общественное, содержимое и занятое на счетъ общества. Всякій долженъ, по мѣрѣ силъ и талантовъ, содѣйствовать общественной пользѣ. Таковы основные, священные законы общежитія, которые ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть измѣняемы [4]). Для удовлетворенія общественныхъ нуждъ, всѣ граждане распредѣляются по занятіямъ и ремесламъ, смотря по тому, сколько нужно работниковъ въ каждой отрасли. Затѣмъ, въ предѣлахъ отдѣльнаго ремесла, рабочіе раздѣляются на группы, съ начальниками во главѣ. Послѣдніе опредѣляютъ часы отдыха и труда и назначаютъ каждому свой урокъ. Съ десятилѣтняго возраста, всякій гражданинъ долженъ начать изученіе какого нибудь ремесла, однако безъ принужденія; между 15 и 18 годами онъ долженъ быть женатъ; съ 20 до 25 лѣтъ онъ обязанъ заниматься земледѣліемъ; въ 26 лѣтъ онъ можетъ быть начальникомъ или хозяиномъ въ своемъ первоначальномъ ремеслѣ; если же онъ перешелъ къ другому, то онъ можетъ занимать эту должность только въ 30;

[1]) Code de la Nat. 2-ème Part. p. 34 et suiv. p. 49.
[2]) Code de la Nat. 3-ème Part. p. 111—113.
[3]) Code de la Nat. 4-ème Part. p. 153.
[4]) Code de la Nat. 4-ème Part. p. 154. Loix fondamentales et sacrées.

наконецъ, въ 40 лѣтъ, гражданинъ поступаетъ въ разрядъ вольныхъ работниковъ, то есть, не будучи избавленъ отъ труда, онъ получаетъ разрѣшеніе дѣлать только то, что онъ самъ избираетъ, при чемъ онъ располагаетъ и своими часами отдыха [1]).

Плоды работы должны быть соразмѣрны съ количествомъ и потребностями гражданъ; они распредѣляются между ними ежедневно или по мѣрѣ нужды. Такимъ образомъ, каждый получаетъ свои провизіи ежедневно на площади, отъ тѣхъ, которые занимаются ихъ приготовленіемъ. Кому нуженъ хлѣбъ, тотъ беретъ его въ опредѣленные часы у булочника, а послѣднему отпускается изъ общественнаго магазина потребное количество муки. Кому нужно платье, тотъ обращается къ портному; послѣдній же беретъ матеріи у фабриканта, а фабрикантъ, въ свою очередь, получаетъ нужный матеріалъ изъ общественнаго магазина, и т. д. При этомъ надобно строго наблюдать, чтобы всегда было потребное количество необходимыхъ вещей. Что же касается до предметовъ роскоши, то въ случаѣ, если ихъ будетъ недостаточно для всѣхъ, такъ что хотя бы одинъ гражданинъ не могъ получить ихъ наравнѣ съ другими, раздача немедленно прекращается, или же эти вещи должны раздаваться въ меньшемъ количествѣ, до тѣхъ поръ пока недостатокъ будетъ восполненъ [2]).

Впрочемъ, законодательство должно ограничить роскошь. Съ десяти лѣтъ до тридцати всѣ молодые люди должны носить одинакую одежду, присвоенную каждому ремеслу. Въ тридцать лѣтъ, гражданину позволяется одѣваться по своему вкусу, но безъ особенной прихоти. Онъ можетъ и обѣдать дома, но безъ излишка. Начальники должны строго за этимъ смотрѣть, укрощая всякое невоздержаніе и сами подавая примѣръ другимъ. Точно также должно искореняться и тщеславіе. Въ одеждѣ не дозволяется никакое украшеніе, которое означало бы преимущество одного передъ другимъ [3]).

Мы видѣли уже, что каждый гражданинъ, съ достиженіемъ брачнаго возраста, обязанъ вступить въ бракъ. Безбрачная жизнь допускается только въ сорокъ лѣтъ. Дѣти, до пятилѣтняго возраста живутъ съ родителями; затѣмъ они переводятся въ общіе дома, гдѣ имъ дается одинакое воспитаніе. Въ десять лѣтъ, они распредѣляются по заведеніямъ и

---

[1]) Code de la Nat. 4-ème Part. Loix distributives, art. 5; Loix de police.
[2]) Code de la Nat. 4-ème Part. Loix distributives.
[3]) Code de la Nat. 4-ème Part. Loix somptuaires.

обучаются ремесламъ. Воспитаніе должно строго уничтожать въ дѣтяхъ всякія наклонности, ведущія къ развитію чувства собственности. Нравственное преподаваніе должно быть выведено изъ основныхъ законовъ государства; побудительною причиною человѣческихъ поступковъ всегда слѣдуетъ выставлять личное счастіе, неразрывно связанное съ общественнымъ благомъ. Понятіе о Богѣ должно передавать дѣтямъ, только когда ихъ разумъ достаточно для этого развитъ; но все религіозное ученіе ограничивается тѣмъ, что есть высшее, благое и премудрое Существо, которое не можетъ быть сравнено ни съ чѣмъ смертнымъ, и которое извѣстно человѣку только по своимъ дѣламъ [1]). Что касается до умственнаго воспитанія, то количество людей, посвящающихъ себя изученію наукъ и искусствъ должно быть опредѣлено особо для каждой отрасли. Кромѣ этихъ лицъ, подобныя занятія не дозволяются никому до тридцатилѣтняго возраста. Послѣ этого срока, они разрѣшаются гражданамъ, которые покажутъ къ нимъ особенное расположеніе и способности. Но и тутъ свободное изслѣдованіе допускается только въ наукахъ опытныхъ, имѣющихъ предметомъ изученіе природы или усовершенствованіе полезныхъ ремеслъ. Нравственная же философія должна ограничиваться изложеніемъ и толкованіемъ системы законовъ, установленныхъ въ государствѣ; все остальное воспрещается. Точно также и метафизика ограничивается сказаннымъ выше о Божествѣ. Вообще, всѣ науки должны быть включены въ общественный кодексъ, въ которомъ относительно метафизики и нравственности будетъ излагаться только то, что предписано закономъ. Новыя прибавленія могутъ касаться единственно физическихъ открытій [2]).

Относительно образа правленія Морелли требуетъ, чтобы всѣ общественныя должности исправлялись по очереди, для избѣжанія тираніи. Предписанія начальниковъ должны исполняться безпрекословно. Они должны сопровождаться общею формулою: *разумъ хочетъ*, *законъ повелѣваетъ* [3]). Наконецъ, немногочисленные уголовные законы должны быть особенно строги относительно тѣхъ, которые будутъ пытаться ниспровергнуть основные законы и ввести ненавистную собственность (la

---

[1]) Code de la Nat. 4-ème Part. Loix d'éducation.

[2]) Code de la Nat. 4-ème Part. Loix des études, qui empêcheraient les égaremens de l'esprit humain et toute rêverie transcendante.

[3]) Code de la Nat. 4-ème Part. Loix de la forme du gouvernement; Loix de l'administration du gouvernement.

détestable propriété). Эти люди должны быть пожизненно заключены въ пещеры, какъ безумные и враги человѣчества [1]).

Изъ этого проекта можно видѣть, какихъ средствъ требуетъ осуществленіе такъ называемой естественной гармоніи между личными и доброжелательными наклонностями человѣка, о которой говоритъ Морелли. По его увѣренію, это установленное самою природою согласіе нарушается только искусственными мѣрами законодателей, которые, слѣдуя ложному направленію, извращаютъ естество человѣка; а въ результатѣ выходитъ, что гармонія поддерживается лишь самою многосложною регламентаціею, которая охватываетъ всю жизнь гражданина, не оставляя ему свободы ни въ заключеніи брака, ни въ воспитаніи дѣтей, ни въ работѣ, ни въ одеждѣ, ни въ пищѣ, ни въ умственныхъ занятіяхъ. Каждый членъ общества становится публичнымъ лицемъ; онъ превращается въ колесо великаго общественнаго автомата, который движется въ силу священныхъ и неизмѣнныхъ уставовъ. Иначе нѣтъ возможности осуществить идеалъ равенства.

Казалось бы, что этимъ фантастическимъ планамъ суждено было оставаться плодомъ одинокой думы односторонняго мыслителя. Но такова послѣдовательность человѣческой логики, что и они нашли приверженцевъ, готовыхъ привести ихъ въ исполненіе. Послѣднимъ проявленіемъ идей французской революціи, послѣ паденія террористовъ, былъ заговоръ Бабёфа, который во имя равенства хотѣлъ ввести коммунизмъ. Конечно, это направленіе ни на минуту не могло сдѣлаться господствующимъ; по самому существу своему, оно должно было оставаться мечтою фанатической секты. Бабёфъ былъ казненъ въ 1796-мъ году, прежде нежели онъ успѣлъ даже сдѣлать попытку къ возстанію. Тѣмъ не менѣе онъ пріобрѣлъ многочисленныхъ приверженцевъ, которыхъ увлекало послѣдовательное, доведенное до крайнихъ выводовъ развитіе началъ равенства. Это былъ лозунгъ, который въ демократической средѣ легко могъ возбудить народныя страсти [2]).

---

1) Code de la Nat 4-ème Part. Loix pénales, aussi peu nombreuses, que les prévarications, aussi douces qu'efficaces.

2) Главнымъ источникомъ свѣдѣній о заговорѣ Бабёфа служитъ сочиненіе одного изъ участвовавшихъ въ немъ лицъ, Буонаротти: La conspiration de Baboeuf. Brux. 1821. См. также L. Reybaud: Etudes sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes, и Stein: Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs.

Бабёфъ, во имя равенства, не только установлялъ общеніе имуществъ, но также какъ Морелли, хотѣлъ подчинить этому началу всю матеріальную, нравственную и умственную жизнь человѣка. Основаніе его ученія заключалось въ томъ, что природа дала каждому одинакое право на вкушеніе всѣхъ жизненныхъ благъ. Но для того, чтобы равенство не осталось пустымъ словомъ, чтобы оно сдѣлалось дѣйствительностью, недостаточно одного равенства правъ; недостаточно даже равенства состояній: нужно уничтоженіе всякихъ преимуществъ одного человѣка передъ другимъ. Иначе духъ неравенства неизбѣжно поведетъ къ разложенію общества. Поэтому всѣ должны получить одинакое воспитаніе, приноровленное къ способностямъ массы. Читать, писать и считать, знать немного исторія и законы отечества, вотъ все что нужно гражданину. Всѣ высшіе плоды человѣческаго ума, искусство, наука, въ особенности философія и богословіе объявляются роскошью, ведущею только къ развитію искусственныхъ потребностей и къ искаженію естественныхъ свойствъ человѣка. Печать подчиняется строжайшей цензурѣ, которая запрещаетъ все, что выходитъ за предѣлы коммунистическихъ правилъ. Съ другой стороны, физическій трудъ признается обязанностью человѣка, отъ которой никто не можетъ отклоняться безъ преступленія. Произведенія сносятся въ общественные магазины и распредѣляются довѣренными отъ общества лицами. Изъ работъ, допускаются только земледѣліе и необходимыя ремесла. Всѣ безполезныя занятія изгоняются; большіе города уничтожаются. Государство, церковь, религія, правительство, все это объявляется зломъ, которое слѣдуетъ искоренить до основанія. Такимъ образомъ, всѣ разумныя потребности человѣка подавляются немилосердно; свобода изгоняется отовсюду. Вмѣстѣ съ тѣмъ должно исчезнуть и всякое естественное разнообразіе. Устанавляется общая мѣрка, подобіе Прокустовой постели, подъ которую подводятся всѣ члены общества безъ исключенія, такъ что малѣйшее отклоненіе отъ равенства считается преступленіемъ. И этотъ ужаснѣйшій деспотизмъ водворяется во имя человѣческихъ правъ, во имя личнаго счастія!

Трудно представить себѣ болѣе разительное противорѣчіе между основнымъ началомъ и окончательнымъ выводомъ; а между тѣмъ одно последовательно вытекаетъ изъ другаго. Какъ скоро личное счастіе признается абсолютнымъ требованіемъ, неразрывно связаннымъ съ самымъ существомъ человѣка, такъ всякому должно быть приписано неотъемлемое на него право, и притомъ одинаково со всѣми другими, ибо качество

людей у всѣхъ одно. Никто въ этомъ отношеніи не долженъ имѣть преимущества. Но если пріобрѣтеніе жизненныхъ благъ предоставляется личной дѣятельности каждаго, то одни неизбѣжно возвышаются на счетъ другихъ; неравенство силъ и способностей непремѣнно ведетъ и къ неравенству средствъ. Слѣдовательно, свободный трудъ долженъ быть уничтоженъ, и распредѣленіе жизненныхъ благъ должно производиться самимъ обществомъ, которое одно въ состояніи сохранить равенство между членами, давая имъ одинакое развитіе, возлагая на нихъ одинакую дѣятельность и предоставляя имъ одинакія наслажденія. Такимъ образомъ равенство, истекая изъ свободы, уничтожаетъ собственный свой источникъ; одностороннее начало, въ послѣдовательномъ своемъ развитіи, доходитъ до самоотрицанія. Что этотъ ходъ мысли не составляетъ простаго заблужденія человѣческаго ума, что онъ необходимо вытекаетъ изъ извѣстной точки зрѣнія, въ этомъ можно убѣдиться изъ того, что не только фанатики революціонеры, но и замѣчательные мыслители, отправляясь отъ тѣхъ же началъ, приходили къ одинакимъ почти заключеніямъ. Мы увидимъ это ниже, при обозрѣніи ученій нѣмецкихъ философовъ. Но самые эти крайніе, противорѣчащіе своимъ основаніямъ выводы, указываютъ на односторонность исходной точки и обозначаютъ необходимость поворота.

Какъ уже было замѣчено выше, источникъ заблужденія въ коммунистическихъ теоріяхъ равенства заключается въ томъ, что личное право на счастіе выставляется, какъ абсолютное требованіе, которое непремѣнно должно быть осуществлено. Человѣкъ разсматривается здѣсь, какъ отвлеченное существо, единственно въ качествѣ человѣка вообще, ибо только отсюда можно произвести такое безусловное начало. Такъ какъ съ этой точки зрѣнія права у всѣхъ одинаковы, то предполагается, что эти права должны получить одинакое осуществленіе въ дѣйствительности. Между тѣмъ, личное право, по существу своему, есть не болѣе, какъ отвлеченная возможность дѣйствовать; равенство правъ означаетъ только предоставленіе каждому одинакой свободы. Осуществленіе же этой возможности или дѣйствительное пользованіе правами, зависитъ отъ личныхъ усилій человѣка и отъ обстоятельствъ, въ которыхъ онъ находится. Неравенство вытекаетъ здѣсь изъ самаго движенія естественныхъ силъ, изъ различія способностей и наклонностей, изъ разнообразія условій, наконецъ, изъ различнаго назначенія людей въ обществѣ. Уничтожить это неравенство значитъ отрицать все разнообразіе жизни во имя отвле-

ченнаго начала, а это возможно только посредствомъ самаго страшнаго деспотизма. Такимъ образомъ, во имя права уничтожается свобода, составляющая источникъ права. Это опять указываетъ на то, что свобода, сама по себѣ взятая, какъ абсолютное и исключительное начало общежитія, недостаточна для установленія согласія и порядка въ обществѣ. Истекающее изъ нея требованіе равенства неизбѣжно ведетъ къ подчиненію личнаго начала общественному. Но такъ какъ съ другой стороны, съ точки зрѣнія индивидуализма, самое общественное начало разсматривается только какъ средство для огражденія личнаго права, то здѣсь оказывается внутреннее, неразрѣшимое противорѣчіе. Это—логическій кругъ, изъ котораго въ предѣлахъ индивидуализма нѣтъ исхода. Истинное разрѣшеніе задачи заключается въ томъ, что личная свобода, со всѣми вытекающими изъ нея требованіями, будучи существеннымъ элементомъ человѣческой жизни, не составляетъ однако безусловнаго начала, которому все должно подчиняться, но сама подчиняется высшему порядку, которому каждый служитъ, и въ которомъ каждый занимаетъ мѣсто сообразно съ своимъ назначеніемъ и способностями. А съ другой стороны, этотъ высшій порядокъ не поглощаетъ въ себѣ области частныхъ силъ, но оставляя послѣднимъ должную самостоятельность, воздвигается надъ ними, какъ высшая, идеальная сфера, въ которой государство стремится къ гармоническому соглашенію всѣхъ общественныхъ элементовъ. Идеалъ человѣчества составляетъ не осуществленіе равенства съ уничтоженіемъ всякаго разнообразія, а приведеніе существующаго разнообразія къ высшему единству. Въ развитіи этого понятія заключается задача идеализма.

IV. УТИЛИТАРИЗМЪ.

1. Юмъ.

Философы, принадлежавшіе къ двумъ противоположнымъ школамъ, на которыя разбивалось мышленіе въ XVIII-мъ вѣкѣ, строили свои системы чисто теоретически, отправляясь отъ извѣстныхъ раціональныхъ началъ и выводя отсюда необходимыя послѣдствія. И тѣ и другіе, какъ мы видѣли, шли одностороннимъ путемъ, вслѣдствіе чего неизбѣжно должна была оказаться недостаточность принятыхъ ими основаній. Сознаніе этой недостаточности прежде всего повело къ чисто отрицательной точкѣ зрѣнія, къ сомнѣнію въ состоятельности какой бы то ни было отвлеченной теоріи. Скептицизмъ отвергъ всякія умозрительныя начала, признавая человѣческій умъ неспособнымъ къ изслѣдованію истины. Но такъ какъ практическая жизнь требуетъ руководства, то необходимо было признать извѣстныя практическія начала, которыя могли бы служить путеводною нитью для человѣческой дѣятельности. Такое чисто практическое начало есть *польза*. Оно извлекается не изъ теоріи, а изъ жизненнаго опыта; полезнымъ считается то, что служитъ средствомъ для удовлетворенія человѣческихъ потребностей. Такова точка зрѣнія *утилитаризма*, направленія тѣсно связаннаго съ скептическимъ отношеніемъ къ предъидущему развитію мысли.

Сенсуализмъ неизбѣжно ведетъ къ скептицизму. Единственнымъ источникомъ познанія въ этой системѣ признается опытъ; между тѣмъ, основательный анализъ опытной методы необходимо приводитъ насъ въ заключенію, что этимъ путемъ получается знаніе самое ограниченное. Чувства, какъ внѣшнія, такъ и внутреннія, даютъ намъ одни разрозненныя явленія; разумная же связь явленій, а еще болѣе тѣ начала, которыя лежатъ въ ихъ основѣ, ускользаютъ отъ наблюденія. Здѣсь чувства оказываются совершенно недостаточными. Разумъ же, по этой теоріи, самъ по себѣ неспособенъ дать какія бы то ни было начала познанія. Онъ ограничивается воспроизведеніемъ того, что сообщается ему чувствами. Остается, слѣдовательно, признать, что все человѣческое познаніе вра-

вицается въ тѣсномъ кругѣ разсѣянныхъ и безсвязныхъ явленій. Иначе результата чистый опытъ не въ состояніи дать.

Эти послѣдствія не сознавались, конечно, приверженцами сенсуализма; но они лежали въ ихъ ученіи. Нужно было только подвергнуть болѣе тонкому анализу основныя начала теоріи, и выводы оказывались сами собою. Это и сдѣлалъ Шотландецъ Юмъ, замѣчательнѣйшій представитель скептицизма новаго времени.

Юмъ издалъ въ 1742-мъ году *Трактатъ о человѣческой природѣ* (Treatise of human nature), въ которомъ онъ изложилъ главныя основанія своего ученія. Это было юношеское произведеніе, отъ котораго онъ въ послѣдствіи отрекся [1]), не отказываясь впрочемъ отъ своихъ взглядовъ. Все, что тамъ было существеннаго, было изложено имъ позднѣе въ рядѣ небольшихъ разсужденій, которыя онъ издалъ подъ заглавіемъ: *Опыты и Трактаты о разныхъ предметахъ* (Essays and Treatises on several subjects). Въ нихъ заключаются какъ чисто философскія изслѣдованія Юма, такъ и нравственныя и политическія его воззрѣнія. Бросимъ взглядъ сначала на первыя.

Критика способовъ познанія излагается въ *Изслѣдованіи о человѣческомъ умѣ* (an Inquiry concerning human understanding). Юмъ отправляется здѣсь отъ той мысли, что для освобожденія науки отъ пустой метафизики необходимъ точный анализъ умственныхъ силъ и способностей человѣка. Этимъ только путемъ можно доказать, что человѣческій умъ неспособенъ къ разрѣшенію отвлеченныхъ вопросовъ, и направить науку къ болѣе доступнымъ для нея сферамъ [2]).

Вмѣстѣ съ послѣдователями Локка, Юмъ признаетъ, какъ несомнѣнный фактъ, что все наше познаніе проистекаетъ изъ опыта. Главное различіе, которое мы замѣчаемъ въ нашихъ представленіяхъ, заключается въ томъ, что одни изъ нихъ имѣютъ болѣе живости, другія, напротивъ, слабѣе. Первыя суть *впечатлѣнія*, которыя получаются непосредственно отъ предметовъ, вторыя суть *мысли* или *понятія*, которыя нѣчто иное, какъ блѣдныя копіи съ впечатлѣній. Такимъ образомъ, весь матеріалъ познанія получается нами извнѣ; задача же ума ограничивается сочетаніемъ того, что дается ему чувствами. По какимъ же законамъ совершается это сочетаніе [3])?

---

[1]) Essays, II, Advertisement.
[2]) An Inquiry conc. hum. underst. Sect. I.
[3]) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 2.

Начала сочетанія мыслей могутъ быть приведены къ тремъ главнымъ категоріямъ: сходство, соприкосновеніе въ пространствѣ и времени, и отношеніе причины къ слѣдствію [1]. Послѣднее играетъ самую важную роль въ познаніи внѣшняго міра. Вообще, предметы умственнаго изслѣдованія бываютъ двоякаго рода: отношенія мыслей и факты. Первыя составляютъ предметъ математики, которая дѣйствуетъ совершенно помимо всякихъ опытныхъ данныхъ. Все здѣсь ограничивается сравненіемъ извѣстныхъ умственныхъ представленій [2]. Но матеріаломъ подобнаго изслѣдованія можетъ служить единственно число и количество, ибо только въ этой области всѣ части совершенно подобны другъ другу, такъ что, сопоставляя ихъ, мы можемъ опредѣлить ихъ равенство и неравенство. Всѣ остальныя наши понятія явно отличны другъ отъ друга, а потому все, что мы можемъ сказать о нихъ, это то, что одинъ предметъ не есть другой [3]. Будучи независимо отъ опыта, знаніе, пріобрѣтаемое математикою, имѣетъ характеръ постоянства и необходимости. Этимъ оно отличается отъ познанія фактовъ, которое всегда представляется случайнымъ, ибо умъ всегда допускаетъ возможность противоположнаго явленія. Здѣсь все познаніе, которое не ограничивается непосредственнымъ свидѣтельствомъ чувствъ и тѣмъ, что дается намъ памятью, исходитъ изъ отношенія причины къ слѣдствію. Этимъ путемъ различныя явленія связываются между собою и возводятся къ общимъ началамъ. Но познаніе причинъ и слѣдствій не дается намъ умозрѣніемъ, ибо самъ по себѣ разумъ, независимо отъ наблюденія, никогда не можетъ сказать, что извѣстная причина необходимо производитъ извѣстное слѣдствіе, или наоборотъ, что извѣстное слѣдствіе можетъ быть произведено единственно этою причиною, а не другою. Слѣдствіе всегда отлично отъ причины, а потому никакъ не можетъ быть выведено изъ послѣдней. Очевидно, слѣдовательно, что познаніе этого отношенія получается нами изъ опыта. Спрашивается: на чемъ же оно основано? и какимъ образомъ можемъ мы заключить изъ опыта, что одно явленіе есть причина, а другое слѣдствіе [4]?

Всѣ наши понятія о явленіяхъ и законахъ природы отправляются отъ предположенія, что та связь явленій, которую мы замѣтили вчера, будетъ

---

1) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 3.
2) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 4 part 1.
3) An Inq. conc. hum. underst. Sect 4, part. 1.
4) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 4, part 1.

имѣть мѣсто и завтра, или что сходныя причины произведутъ и сходныя слѣдствія. На чемъ же основано такое заключеніе отъ прошедшаго къ будущему? Оно не дается намъ разумомъ, ибо разумъ, какъ сказано, не въ состояніи постигнуть связь между причиною и слѣдствіемъ. Мы можемъ, безъ всякаго внутренняго противорѣчія, предположить, что завтра связь явленій будетъ иная, нежели вчера. Съ другой стороны, такое заключеніе выходитъ также и изъ предѣловъ опыта, ибо опытъ ничего не указываетъ намъ относительно будущаго. Гдѣ же основаніе подобнаго вывода [1])? Источникъ его кроется въ привычкѣ. Видя повторяющееся сочетаніе двухъ явленій, мы, въ силу привычки, связываемъ ихъ постоянно въ умѣ и такимъ образомъ переносимъ эту связь и на будущее. Этимъ только объясняется, почему намъ нужно много опытовъ, чтобы сдѣлать такое заключеніе, тогда какъ для выводовъ разума совершенно достаточно было бы одного. Такимъ образомъ, все наше опытное знаніе основано на привычкѣ. Привычка—великій руководитель человѣческой жизни; она связываетъ человѣка съ внѣшнею природою. Сила ея основана на томъ же самомъ законѣ, на которомъ зиждется вся наша вѣра въ явленія, именно, на томъ естественномъ преимуществѣ, которое получаетъ болѣе живое представленіе передъ другимъ, болѣе слабымъ. Въ этомъ заключается все различіе между дѣйствительными впечатлѣніями и созданіями нашего воображенія. Слѣдовательно, не разумъ, подверженный ошибкамъ, а извѣстнаго рода инстинктъ, гораздо болѣе вѣрный въ своихъ дѣйствіяхъ, лежитъ въ основаніи всего человѣческаго познанія [2]).

Отсюда ясно, что понятія о силѣ и необходимости проистекаютъ единственно изъ привычнаго сочетанія извѣстныхъ представленій. Другаго источника эти понятія имѣть не могутъ. Мы не получаемъ ихъ извнѣ, ибо мы видимъ только, что одно явленіе слѣдуетъ за другимъ, не будучи въ состояніи открыть между ними какую бы то ни было разумную связь. Мы не получаемъ понятія о силѣ и изъ сознанія собственной нашей дѣятельности, ибо и здѣсь мы знаемъ только изъ опыта, что за извѣстнымъ хотѣніемъ слѣдуетъ извѣстное дѣйствіе, но какая между ними связь, этого мы опять постигнуть не въ состояніи. Мы не сознаемъ даже ни самой силы, ни способовъ ея дѣйствія; мы не знаемъ, почему мы можемъ двигать однимъ органомъ, а не другимъ, и почему членъ, по-

---

[1]) An Inq. conc. hum. underst., Sect 4, part 2.

[2]) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 5.

раженный параличемъ отказывается повиноваться нашей волѣ. Слѣдовательно, и тутъ все ограничивается наблюденіемъ явленій, слѣдующихъ другъ за другомъ, но не связанныхъ между собою. Такимъ образомъ, во всей природѣ мы не найдемъ ни единаго примѣра понятной для насъ связи. Всѣ явленія кажутся намъ совершенно разрозненными; они соединяются, но не связываются. Понятіе о связи рождается единственно изъ привычки. На этомъ основаніи, можно опредѣлить причину, какъ такой предметъ, за которымъ слѣдуетъ другой, и котораго явленіе всегда вызываетъ мысль объ этомъ другомъ [1]).

Таковы строго послѣдовательные выводы Юма изъ началъ сенсуализма. Въ результатѣ, философія приводитъ насъ только къ сознанію человѣческой слабости и слѣпоты [2]). Не трудно замѣтить, что здѣсь многое остается необъясненнымъ. Если все наше познаніе проистекаетъ изъ опыта, а опытъ даетъ намъ только послѣдовательность явленій, то откуда же у насъ самыя понятія о силѣ, о необходимости, о причинѣ и слѣдствіи? Какъ бы часто явленія ни повторялись, привычка все таки не дастъ намъ ничего, кромѣ постояннаго сопоставленія ихъ во времени. Если мы дѣлаемъ отсюда заключенія о внутренней связи, о дѣйствующей силѣ, о необходимости, то очевидно, что всѣ эти понятія черпаются нами не изъ опыта, а изъ другаго источника. Причинность есть законъ нашего разума, подъ который мы стараемся подвести встрѣчающіяся намъ явленія. Иначе мы не могли бы утверждать въ видѣ общаго правила, что всякое явленіе непремѣнно должно имѣть свою причину. Между тѣмъ, самъ Юмъ признаетъ, что ничто не можетъ быть безъ причины, и что чистая случайность совершенно немыслима. Онъ утверждаетъ даже, что въ матеріальномъ мірѣ всякое дѣйствіе до такой степени опредѣляется силою причины, что никакое другое дѣйствіе, при одинакихъ обстоятельствахъ, не могло бы изъ нея послѣдовать [3]). Все это — положенія, которыя никакъ не могутъ быть выведены изъ опыта. Привычка отнюдь не удостовѣряетъ насъ, что въ мірѣ всѣ явленія непремѣнно связаны между собою; напротивъ, на каждомъ шагу встрѣчается намъ то, что намъ кажется случайностью, и если мы отвергаемъ это начало, то это дѣлается на основаніи чисто умозрительныхъ соображеній. Юмъ не объясняетъ также, какимъ образомъ математическія теоремы могутъ имѣть характеръ неизмѣнныхъ не-

---

[1]) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 7.

[2]) An Inq. conc hum. underst. Sect. 4, part 1.

[3]) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 8. стр. 78, 93, изд. 1822 г.

тивъ и находитъ приложеніе во внѣшнемъ мірѣ. Здѣсь опять открывается источникъ познанія совершенно отличный отъ опыта и отъ привычной связи явленій. Если же умозрительные выводы приложимы къ количественнымъ отношеніямъ, то почему не къ другимъ? Утверждать, вмѣстѣ съ Юмомъ, что въ остальномъ мы можемъ только сказать, что одинъ предметъ не есть другой, значитъ дѣлать слишкомъ поспѣшное и поверхностное заключеніе. Однимъ словомъ, удовлетворительнаго рѣшенія вопроса о человѣческомъ познаніи мы здѣсь не находимъ. Существенная заслуга скептицизма заключается въ отрицаніи одностороннихъ началъ; но самъ онъ не въ состояніи выработать что нибудь положительное. Онъ пролагаетъ только путь для дальнѣйшихъ изслѣдованій.

Въ связи съ ученіемъ Юма о человѣческомъ познаніи находятся и его нравственныя воззрѣнія. Умѣренный скептицизмъ, говоритъ онъ, который держится въ предѣлахъ чистой теоріи, не можетъ вредить человѣческой жизни, такъ какъ послѣдняя постоянно руководится опытомъ и обычаемъ. Чрезмѣрный же скептицизмъ, доходящій до всеобщаго сомнѣнія, лучше всего опровергается практическимъ дѣломъ, которое ставитъ человѣка въ непосредственное соприкосновеніе съ дѣйствительностью. Опытъ, слѣдовательно, составляетъ основаніе всякаго нравственнаго сужденія и источникъ всякой человѣческой дѣятельности [1]).

Съ этой точки зрѣнія Юмъ обсуждаетъ вопросъ о свободѣ и необходимости. Онъ утверждаетъ, что здѣсь споръ идетъ только о словахъ, а что въ сущности, всѣ согласны на счетъ необходимости, также какъ и на счетъ свободы. Первое очевидно изъ того, что всѣ наши понятія о необходимости сводятся къ привычному сочетанію сопутствующихъ другъ другу явленій, а подобное сочетаніе мы видимъ въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, также какъ и въ природѣ. Соединеніе мотивовъ и добровольныхъ дѣйствій также правильно и однообразно въ человѣкѣ, какъ и въ любой части физическаго міра. Человѣческая природа у всѣхъ одна. Чувства, наклонности, страсти древнихъ народовъ были тѣже самыя, что и у нашихъ современниковъ. Человѣчество, во всѣ времена, до такой степени дѣйствовало одинакимъ образомъ, что исторія не раскрываетъ намъ ничего существенно новаго. Безъ полной увѣренности въ этомъ однообразіи невозможно было бы даже руководствоваться какимъ бы то

---

[1]) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 12, стр. 158, 164.

ни было правиломъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Всѣ люди всегда отправлялись отъ этого убѣжденія, всегда ожидали повторенія тѣхъ же явленій и съ этимъ соображали свои поступки. Слѣдовательно, здѣсь оказываются всѣ признаки необходимости, въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ мы прилагаемъ это понятіе къ явленіямъ физической природы. Съ другой стороны, всѣ согласны въ томъ, что человѣкъ одаренъ свободою, то есть, силою дѣйствовать, или не дѣйствовать сообразно съ рѣшеніями своей воли. Эта способность признается за всякимъ, кто не находится въ тюрьмѣ или въ оковахъ. Но въ этомъ смыслѣ свобода не противорѣчитъ необходимости, а только принужденію. Иное дѣло, если бы мы стали утверждать существованіе свободы въ смыслѣ способности къ дѣйствію отрѣшенному отъ всякихъ мотивовъ, то есть, не имѣющему причины существованія. Это значило бы признать, что нѣтъ постоянной связи между побужденіями и дѣйствіями, что̀ противорѣчитъ опыту. Такая свобода была бы однозначительна съ чистою случайностью, которую всѣ считаютъ не существующею въ мірѣ [1]).

Очевидно, что Юмъ, также какъ и Локкъ, понятіе о свободѣ ограничиваетъ свободою внѣшнею, отрицая внутреннюю. Но у него это отрицаніе не имѣетъ существеннаго значенія, ибо онъ въ сущности отвергаетъ не столько свободу, сколько необходимость. По его теоріи, все ограничивается привычнымъ сочетаніемъ явленій, что, конечно, можетъ одинаково прилагаться и къ природѣ и къ человѣку. Несправедливо только то, что мы отъ человѣка ожидаемъ такой же послѣдовательности явленій, какъ отъ физическихъ предметовъ. Когда Юмъ утверждаетъ, что фабрикантъ, который расчитываетъ на рабочихъ для извѣстнаго производства, *точно также* былъ бы удивленъ, если бы онъ нашелъ себя обманутымъ въ своихъ ожиданіяхъ, какъ если бы употребляемыя имъ орудія отказали ему въ повиновеніи, то въ этомъ можно видѣть только натяжку, явно обличающую недостаточность вывода. Въ дѣйствительности, человѣкъ совсѣмъ иначе смотритъ на причинность, проистекающую изъ человѣческой воли, и на ту, которая управляется законами физической необходимости. Если обѣ ставятся иногда на одну доску, то это дѣлается только философами, на основаніи чисто теоретическихъ соображеній, а не тѣми, которые руководятся указаніями простаго смысла. Еще менѣе Юмъ въ правѣ былъ утверждать, что вообще дѣйствіе безъ

---

[1]) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 8, part 1.

причины немыслимо. Какъ мы уже замѣтили выше, подобное положеніе выходитъ изъ предѣловъ его теоріи.

Приведеніе необходимости къ привычному сочетанію явленій устраняетъ и тѣ вредныя послѣдствія, которыя могли бы проистекать для нравственности изъ отрицанія внутренней свободы. Самъ Юмъ, стараясь опровергнуть возраженія, которыя дѣлались съ этой стороны противъ его ученія, говоритъ, что его теорія ничего не измѣняетъ въ обыкновенныхъ воззрѣніяхъ на волю: она отвергаетъ только общепринятые взгляды на характеръ физическихъ причинъ; поэтому она совершенно безвредна въ нравственномъ отношеніи [1]). Что же касается до возраженія, что съ признаніемъ всеобщей необходимости, первоначальнымъ источникомъ зла является само Божество, понятіе, которое опять ведетъ къ уничтоженію нравственныхъ началъ, то и это возраженіе не имѣетъ значенія, ибо люди, говоритъ Юмъ, руководятся въ своихъ дѣйствіяхъ вовсе не такими отдаленными соображеніями, а непосредственнымъ чувствомъ, которое побуждаетъ ихъ одобрять поступки полезные обществу и осуждать противоположные. Вообще, человѣческій разумъ долженъ оставить недоступную ему область міровыхъ соображеній, и съ приличною ему скромностію возвратиться къ настоящей своей задачѣ, къ изученію явленій обыкновенной жизни [2]).

Съ этими чисто практическими взглядами Юмъ приступаетъ и къ изслѣдованію началъ нравственности. Онъ посвятилъ этому предмету особый трактатъ [3]). Здѣсь онъ прежде всего задаетъ себѣ вопросъ: изъ какого источника проистекаютъ нравственныя понятія: изъ разума, или изъ чувства? Съ обѣихъ сторонъ приводятся весьма убѣдительные доводы. Защитники разумныхъ началъ указываютъ на то, что нравственныя правила составляютъ предметъ споровъ и разсужденій, что тутъ приводятся доказательства, а это не могло бы имѣть мѣста, если бы все рѣшалось непосредственнымъ чувствомъ, ибо о вкусахъ спорить нельзя. Съ другой стороны, приверженцы чувства утверждаютъ, что первыя основанія нравственности заключаются въ томъ, что добродѣтель намъ любезна, а порокъ ненавистенъ, а это—чувства, до которыхъ никогда нельзя дойти разсужденіемъ. Холодные доводы разума не въ состояніи подвинуть насъ на добро: надобно, чтобы мы внутри себя почувствовали къ

---

[1]) An Inq. conc. hum. underst. Sect. 8, part 2.
[2]) An Inq. conc. hum. underst. Sect 8, part. 2.
[3]) An Inquiry concerning the principles of morals; Essays. II.

нему стремленіе. Всѣ эти доказательства, говоритъ Юмъ, кажутся весьма основательными. Можно полагать, что обѣ стороны правы; окончательное рѣшеніе на счетъ добра и зла, повидимому, принадлежитъ чувству, но для того, чтобы возбудить это чувство и дать ему надлежащую ясность, часто бываетъ необходима дѣятельность разума. Чтобы дойти относительно этого вопроса до настоящаго убѣжденія, нужно прежде всего изслѣдовать самыя основанія нравственности, опредѣлить, что въ человѣческихъ дѣйствіяхъ называется хорошимъ и что дурнымъ. Лучшій путь въ этомъ изслѣдованіи—опытъ. Надобно взять различныя свойства человѣка, которыя нами одобряются или осуждаются, и посмотрѣть, что въ этомъ одобреніи или осужденіи есть общаго. Это и будетъ началомъ нравственности [1]).

Юмъ начинаетъ съ анализа общественныхъ добродѣтелей, доброжелательства и справедливости. Доброжелательство постоянно служитъ предметомъ похвалы и уваженія; что же въ немъ одобряется? Главнымъ образомъ то, что оно доставляетъ счастіе людямъ. Слѣдовательно, *польза*, которую оно приноситъ обществу, составляетъ, по крайней мѣрѣ, одинъ изъ существенныхъ элементовъ въ опредѣленіи нравственнаго его значенія [2]). Тоже самое, еще въ большей мѣрѣ, относится и къ справедливости: здѣсь прямо можно доказать, что общественная польза составляетъ единственное ея основаніе. Юмъ опредѣляетъ справедливость, какъ уваженіе къ собственности [3]); собственность же, по его мнѣнію, установляется исключительно въ видахъ общественной пользы. Если мы представимъ себѣ такое блаженное состояніе, въ которомъ все находится въ изобиліи, то здѣсь собственности вовсе не будетъ, потому что она была бы безполезна. Тоже самое имѣло бы мѣсто, если бы всѣ люди имѣли такое взаимное доброжелательство, что они всегда были бы готовы дѣлать для другихъ все необходимое для удовлетворенія ихъ потребностей. Съ другой стороны, при крайней нуждѣ, напримѣръ въ осажденномъ и голодающемъ городѣ, законы собственности всегда нарушаются. Ясно, слѣдовательно, что установленіе собственности и уваженіе къ ней зависятъ единственно отъ той пользы, которую она приноситъ обществу, а потому въ этомъ заключается все нравственное значеніе справедливости.

---

[1]) An Inq. conc. the princ. of mor. Sect. 1.

[2]) An Inq. conc. the princ. of mor. Sect. 2.

[3]) An Inq. conc. the princ. of mor. Sect. 3, part. 1; cp. Inq. conc. hum. underst. Sect. 12, pag. 163.

Только этимъ началомъ и можно объяснить правила, которыми люди руководствуются при распредѣленіи собственности. Повидимому, всего лучше было бы предоставить наибольшее имущество достойнѣйшимъ; но это было бы вредно, ибо, при трудности опредѣлить достоинство лицъ, такое правило возбудило бы безконечные раздоры. Точно также вредно было бы и всеобщее уравненіе имуществъ: хотя очевидно, что неравное ихъ распредѣленіе ведетъ къ обдѣленію бѣдныхъ въ пользу богатыхъ, но для общества полезно поощрять таланты и трудолюбіе, а потому каждому предоставляются плоды его собственной работы и дается право передавать свое достояніе дѣтямъ. Устраните проистекающую изъ собственности общественную пользу, говоритъ Юмъ, и тогда будетъ совершенно непонятно, почему извѣстная вещь принадлежитъ одному, а не другому, и какимъ образомъ произнесеніе какихъ то магическихъ словъ можетъ перенести это право съ одного лица на другое. Всѣ правила относительно собственности установляются гражданскими законами, а единственная цѣль послѣднихъ есть общественная польза [1]). Въ примѣчаніи къ своему трактату Юмъ соглашается впрочемъ, что тутъ могутъ быть и второстепенныя причины, какъ то, человѣколюбіе, которое побуждаетъ людей оставлять каждому то, что онъ пріобрѣлъ своимъ трудомъ, или извѣстныя сочетанія воображенія, въ силу которыхъ имущество переходитъ въ наслѣдство дѣтямъ и родственникамъ. Такимъ образомъ, общія начала собственности вытекаютъ изъ общественной пользы; въ частномъ же присвоеніи вещей тому или другому лицу проявляются иногда и другія, нерѣдко даже весьма пустыя соображенія [2]).

Изъ этихъ выводовъ Юма ясно открывается недостаточность принятаго имъ начала. Основаніемъ собственности становится не право каждаго лица на то, что онъ пріобрѣлъ занятіемъ или трудомъ, а поощреніе полезныхъ привычекъ. Уваженіе къ человѣческой личности и ея свободѣ, значеніе труда, семейное начало, которымъ опредѣляется наслѣдственность имущества, все это оставляется въ сторонѣ или считается дѣломъ второстепеннымъ. Можно сказать, что самое существо собственности и проистекающихъ изъ нея требованій справедливости остается здѣсь непонятнымъ. Нѣтъ сомнѣнія, что для общества полезно *воздавать каждому свое*, ибо безъ удовлетворенія личнаго права самое общество не

---

1) An Inq. conc. the princ. of mor. Sect. 3.
2) Note B. B. to Appendix III.

могло бы существовать; но источникомъ личнаго права является отнюдь не общественная польза, а свободная воля человѣка, въ силу которой происходитъ присвоеніе вещей, и которая ограничивается въ своихъ проявленіяхъ свободою другихъ и общественною пользою. Коренное понятіе во всѣхъ требованіяхъ справедливости заключается въ томъ, что у каждаго есть *свое*, а это понятіе предшествуетъ всѣмъ общественнымъ цѣлямъ. Это сдѣлалось бы очевиднымъ для самого Юма, если бы онъ не ограничилъ начала справедливости уваженіемъ къ собственности, упустивъ изъ виду требованіе не посягать и на чужую личность. Послѣднее нельзя уже считать произвольнымъ человѣческимъ установленіемъ, какъ собственность. Здѣсь можно совершенно устранить понятіе объ общественной пользѣ, и все таки останется непремѣннымъ закономъ справедливости, что одинъ человѣкъ не долженъ посягать на личность другаго, иначе какъ для собственной защиты.

Съ той же точки зрѣнія Юмъ приводитъ къ началу пользы обязанность подданства, правила политики и международныя отношенія [1]). Здѣсь это воззрѣніе болѣе приложимо, ибо общественная польза составляетъ главное основаніе политическихъ союзовъ. Однако и въ этой области нельзя считать это начало единственнымъ руководящимъ правиломъ дѣйствій; иначе никогда не было столкновеній между политикою и нравственностью, и слѣдовало бы признать за безусловную истину, что цѣль оправдываетъ средства.

Еще менѣе удачно приложеніе этого начала къ семейнымъ добродѣтелямъ и къ цѣломудрію женщинъ. Юмъ объясняетъ похвалы цѣломудрію, или, что̀ по его мнѣнію однозначительно, вѣрности супружескому союзу, долговременнымъ дѣтскимъ возрастомъ человѣка, который требуетъ совокупнаго попеченія родителей. Но самъ онъ признаетъ, что требованіе цѣломудрія распространяется и на женщинъ, перешедшихъ возрастъ дѣторожденія. Онъ объясняетъ это тѣмъ, что нерѣдко общія правила распространяются за предѣлы тѣхъ условій, изъ которыхъ они первоначально возникли [2]). Этимъ способомъ можно, конечно, все объяснить. Нѣтъ ничего легче, какъ взять одностороннее начало, подобрать къ нему подходящія явленія, и затѣмъ объявать все, что выходитъ изъ этихъ границъ произвольнымъ расширеніемъ начала. Юмъ такъ и поступаетъ; онъ

---

[1]) An Inq. conc. the princ. of mor. Sect. 4.
[2]) An Inq. conc. the princ. of mor. Sect. 4.

выдаетъ даже этотъ способъ изслѣдованія за истинное приложеніе опытной методы. „Когда мы нашли, что извѣстное начало имѣетъ значительную *силу* и энергію въ одномъ случаѣ, говоритъ онъ, то совершенно сообразно съ правилами философіи и даже обыкновеннаго здраваго смысла приписать ему одинакую силу во всѣхъ подобныхъ случаяхъ. Въ этомъ, въ сущности, заключается главное правило Ньютоновой философіи [1])". Нѣтъ сомнѣнія, что это самый легкій способъ впасть въ одностороннее толкованіе. Тутъ очевидно уже не общія начала выводятся изъ явленій, а наоборотъ, явленія подводятся подъ принятое заранѣе начало.

Наконецъ, изъ того же источника Юмъ производитъ и совершенно условныя правила общежитія, въ которыхъ нѣтъ уже ничего нравственнаго или безнравственнаго, явный признакъ смѣшенія разнородныхъ началъ [2]). Затѣмъ онъ спрашиваетъ: почему же польза нравится человѣку? гдѣ основаніе того одобренія, которое заслуживаютъ полезныя дѣйствія?

Казалось бы, на основаніи теоретическихъ воззрѣній Юма, что одобреніе или неодобреніе извѣстныхъ дѣйствій должно быть признано послѣдствіемъ опыта, привычки, воспитанія. Однако онъ прямо отвергаетъ это положеніе скептиковъ, приводя противъ него такіе доводы, которые съ совершенно одинакою силою могли бы быть приложены и къ познанію. Начала, господствующія у него въ теоріи, въ этомъ случаѣ не переносятся на практическую область. „Если бы природа, говоритъ Юмъ, не установила такого различія, основаннаго на первоначальномъ устройствѣ человѣческаго ума, то слова *честное* и *постыдное*, *любезное* и *ненавистное*, *благородное* и *презрѣнное* не существовали бы ни на какомъ языкѣ, и если бы политики изобрѣли подобные термины, они никогда не могли бы сдѣлать ихъ понятными или возбудить какое бы то ни было представленіе въ слушателяхъ. Такъ что ничего не можетъ быть поверхностнѣе этого парадокса скептиковъ [3])". Необходимо, слѣдовательно, предположить, что добродѣтель имѣетъ природную красоту, которая предварительно всякаго воспитанія привлекаетъ къ себѣ людей, а такъ какъ общественная польза составляетъ главную причину того одобренія, которое она заслуживаетъ, то очевидно, что это послѣднее начало

---

[1]) An Inq. conc. the princ. of mor. Sect. 3.
[2]) An Inq. conc. the princ. of mor. Sect. 4.
[3]) An Inq. conc. the princ. of morals, Sect. 5, part. 1.

нравится намъ въ силу какого нибудь прирожденнаго влеченія. Это можетъ произойти либо вслѣдствіе эгоистическихъ соображеній, либо вслѣдствіе доброжелательныхъ наклонностей человѣка [1]).

Многіе производятъ добродѣтель изъ эгоизма; но и эта теорія совершенно несостоятельна; ибо мы одобряемъ не только то, что намъ полезно, но и то, что не имѣетъ никакого отношенія къ нашимъ выгодамъ. Иногда личная польза прямо противоположна общественной, а между тѣмъ нравственное одобреніе склоняется на сторону послѣдней. Слѣдовательно, мы должны заключить, что общественная польза нравится намъ независимо отъ личныхъ видовъ, а такъ какъ польза есть только средство для извѣстныхъ цѣлей, именно, для счастія общества, то ясно, что эта цѣль сама по себѣ намъ нравится, а потому составляетъ предметъ нашего одобренія. Такое явленіе можетъ быть объяснено единственно прирожденнымъ человѣку сочувствіемъ къ себѣ подобнымъ. Чужое счастіе возбуждаетъ въ насъ удовольствіе, чужое несчастіе страданіе [2]). Это первоначальный фактъ, далѣе котораго изслѣдованіе не можетъ идти, и который лежитъ въ основаніи всѣхъ нашихъ нравственныхъ понятій и сужденій [3]).

Такимъ образомъ, Юмъ приходитъ къ теоріи сочувствія. Это то самое ученіе, которое съ такимъ остроуміемъ развивалъ современникъ его Адамъ Смитъ. Но и тутъ возникаетъ вопросъ: почему же въ одобреніи или неодобреніи дѣйствій доброжелательныя наклонности имѣютъ перевѣсъ надъ эгоистическими, тогда какъ послѣднія, по сознанію самого Юма, сильнѣе первыхъ? Юмъ объясняетъ это тѣмъ, что взаимныя сношенія людей естественно ведутъ къ установленію между ними нѣкоторыхъ общихъ точекъ зрѣнія или общей системы похвалы и порицанія. Эгоистическія стремленія влекутъ ихъ врозь; если бы каждый судилъ единственно съ точки зрѣнія личной своей пользы, то не было бы возможности даже говорить другъ съ другомъ. Для обмѣна чувствъ и мыслей необходимо, слѣдовательно, признаніе общаго мѣрила, и хотя сердце не всегда участвуетъ въ этихъ сужденіяхъ, однако они достаточны, по крайней мѣрѣ, для разговора, и удовлетворяютъ всѣмъ нашимъ потребностямъ въ обществѣ, на каѳедрѣ, въ театрѣ и въ школахъ [4]).

---

[1]) An Inq. conc. the pr. of mor. Sect. 5, part 1.
[2]) An Inq. conc. the pr. of mor. Sect. 5.
[3]) An Inq. conc. the pr. of mor. Note B. B.
[4]) An Inq. conc. the pr. of mor. Sect 5, part 2, pag. 262. Sect. 9, pag. 306.

Итакъ, самое сочувствіе становится источникомъ нравственныхъ понятій единственно для удовлетворенія самыхъ обиходныхъ потребностей человѣка. Очевидно, что здѣсь прирожденное чувство играетъ уже совершенно второстепенную роль и само служитъ орудіемъ иному началу — практической пользѣ. Волею или неволею, Юмъ возвращается къ положенію, близко подходящему къ отвергнутому имъ ученію скептиковъ. Но онъ приходитъ къ нему посредствомъ логическаго круга: съ одной стороны, польза нравится намъ въ силу сочувственныхъ наклонностей, съ другой стороны, сочувственныя наклонности становятся источникомъ нравственныхъ сужденій въ силу практической пользы. Оказывается даже, что сердце иногда вовсе не участвуетъ въ этихъ сужденіяхъ. Обыкновенно оно влечетъ насъ въ другую сторону, и тогда исправлять его погрѣшности приходится третьему началу—разуму. Юмъ прямо высказываетъ эту мысль. Соглашаясь, что эгоистическія наклонности перевѣшиваютъ доброжелательныя, онъ признаетъ это полезнымъ для человѣческой жизни; ибо иначе наши дѣйствія и привязанности терялись бы по пустому, вслѣдствіе недостатка близкаго предмета, на который бы они могли быть направлены. Но это неравенство влеченій, говоритъ онъ, исправляется размышленіемъ, которое установляетъ общее мѣрило добродѣтели и порока, на основаніи общественной пользы [1]. Нѣтъ никакой нужды, чтобы благородный поступокъ, о которомъ мы читаемъ въ исторіи, производилъ на насъ такое же живое впечатлѣніе, какъ тотъ, который мы видимъ передъ глазами; для разума, добродѣтель въ отдаленности столь же ясна, какъ солнце полудня. Вообще, какъ внѣшнія, такъ и внутреннія чувства, вслѣдствіе безпрерывнаго измѣненія нашего положенія, представляютъ намъ предметы въ самыхъ разнообразныхъ видахъ; но разумъ исправляетъ это неравенство и черезъ это даетъ намъ возможность имѣть постоянныя понятія о предметахъ [2]).

Изъ этого, повидимому, выходитъ, что не чувство, а разумъ даетъ намъ истинное мѣрило добродѣтели и порока. Однако Юмъ не дѣлаетъ подобнаго заключенія. Послѣдовательность мысли приводитъ его только къ тому, что онъ самъ подрываетъ основанія своей теоріи, но сенсуалистическій взглядъ на познавательную способность не позволяетъ ему признать иныя начала. На счетъ значенія разума въ практической обла-

---

[1]) An Inq. conc. the pr. of mor. Note E E.

[2]) An Inq. conc. the pr. of mor. Sect 5, part 1, pag. 261, 263.

сти, Юмъ вполнѣ усвоиваетъ себѣ воззрѣніе Гучисона. Онъ соглашается, что разумъ принимаетъ значительное участіе въ опредѣленіи пользы, приносимой извѣстными качествами или дѣйствіями, ибо онъ одинъ можетъ указать, на сколько они ведутъ или не ведутъ къ настоящей цѣли, то есть, къ счастью человѣчества; но самое одобреніе или неодобреніе цѣли не можетъ быть дѣйствіемъ разума. Это доказывается анализомъ его дѣятельности [1]).

Разумъ, говоритъ Юмъ, судитъ или о фактахъ или объ отношеніяхъ. Нравственныя понятія не суть факты. Преступность заключается не въ фактическомъ дѣйствіи, а въ извѣстномъ настроеніи души совершающаго, которое опять преступно не само по себѣ, а вслѣдствіе извѣстнаго сочетанія обстоятельствъ, возбуждающихъ въ зрителѣ осужденіе. Тоже самое чувство или дѣйствіе, при иныхъ условіяхъ, можетъ вовсе не быть преступнымъ. Съ другой стороны, преступность не заключается и въ отношеніяхъ. Если скажутъ, что преступленіемъ называется противорѣчащее отношеніе въ самомъ предметѣ, напримѣръ, если я отплачиваю зломъ за добро, то это несправедливо, ибо противорѣчащее отношеніе можетъ быть и хорошимъ, напримѣръ, если я отплачиваю добромъ за зло. Вообще, во взаимныхъ отношеніяхъ между различными частями сложнаго дѣйствія нѣтъ ничего, что бы могло быть названо нравственнымъ или безнравственнымъ, и никто не въ состояніи указать ничего подобнаго. Если же скажутъ, что нравственность состоитъ въ отношеніи дѣйствія къ извѣстному правилу, то здѣсь выходитъ логическій кругъ; ибо изъ чего выводится самое правило? опять изъ разсмотрѣнія нравственнаго отношенія предметовъ. Остается, слѣдовательно, отношеніе къ самому зрителю, или возбужденіе въ немъ извѣстнаго чувства одобренія или неодобренія. Въ этомъ заключается истинный источникъ нравственности. Онъ лежитъ не въ отношеніяхъ предметовъ между собою, а въ собственномъ нашемъ чувствѣ. Поэтому онъ и не можетъ быть объясненъ разумомъ. Разумъ идетъ отъ одного отношенія къ другому, выводя неизвѣстное изъ извѣстнаго, или объясняя слѣдствіе причиною; но онъ не въ состояніи объяснить конечныхъ цѣлей человѣческихъ дѣйствій, которыя желательны сами по себѣ, вслѣдствіе непосредственной связи съ какимъ нибудь чувствомъ. А такова именно добродѣтель: она желательна сама по себѣ, безъ всякаго отношенія къ наградѣ,

---

[1]) An Inq. conc. the pr. of mor. Appendix I, pag. 319, 320.

единственно вслѣдствіе непосредственнаго удовлетворенія, которое она доставляетъ человѣку [1]). На этомъ основаніи Юмъ замѣчаетъ мимоходомъ, что система Монтескьё, основанная на отношеніяхъ, несогласна съ истинною философіею [2]).

Нельзя не признать, что эта критика содержитъ въ себѣ много вѣрнаго. Она совершенно неопровержима съ точки зрѣнія сенсуализма. Нравственныя понятія, конечно, не почерпаются изъ фактовъ и фактическихъ отношеній. Мы называемъ дѣйствія добрыми или дурными только по отношенію къ извѣстному правилу или мѣрилу; но если это мѣрило извлекается изъ самихъ предметовъ, то здѣсь несомнѣнно будетъ логическій кругъ. Мѣрило явленій должно быть непремѣнно отдѣльное отъ измѣряемыхъ предметовъ. Нравственное мѣрило, на основаніи котораго человѣкъ одобряетъ или осуждаетъ внѣшнія дѣйствія, можетъ находиться только въ немъ самомъ. Но такимъ мѣриломъ не можетъ быть чувство, ибо само чувство составляетъ предметъ одобренія или неодобренія. Преступность, какъ признаетъ самъ Юмъ, заключается не во внѣшнемъ фактѣ, а въ настроеніи души человѣка. Если само чувство будетъ мѣриломъ чувствъ, то здѣсь опять выйдетъ логическій кругъ, ибо на какомъ основаніи дадимъ мы одному чувству предпочтеніе передъ другими? Слѣдовательно, мѣриломъ чувствъ можетъ быть только начало, возвышенное надъ ними, то есть, разумъ. Если одобреніе или осужденіе есть дѣйствіе не безсмысленное, а разумное, если это не простое выраженіе удовольствія или неудовольствія, а настоящее сужденіе, то очевидно, источникомъ его долженъ быть разумъ. Въ дѣйствительности, требованія разума, сознательно или безсознательно, составляютъ мѣрило всѣхъ нашихъ нравственныхъ понятій. Разумъ требуетъ отъ разумнаго существа уваженія къ свободѣ другаго разумнаго существа, и это составляетъ основаніе права. Разумъ требуетъ взаимной связи разумныхъ существъ и подчиненія личныхъ цѣлей общимъ началамъ, и это составляетъ основаніе нравственности. Эти требованія и законы не остаются въ человѣкѣ холодными сужденіями; съ ними связано и естественное сочувствіе къ себѣ подобнымъ. Но это сочувствіе пріобрѣтаетъ высшее значеніе и становится нравственнымъ, вслѣдствіе того, что оно освящается указаніями разума и является въ человѣкѣ не простымъ влеченіемъ, наровнѣ со всѣми другими, а высшимъ закономъ разумнаго существа. Такова единственная

---

[1]) An Inq. conc. the pr. of mor. Append. I.
[2]) An Inq. conc. the pr. of mor. Note T.

точка зрѣнія, съ которой возможно построить теорію нравственности. Но въ предѣлахъ сенсуализма и вытекающаго изъ него скептицизма она не можетъ быть допущена. Разумъ, по этой системѣ, представляетъ чистую доску; все его значеніе заключается въ сочетаніи внѣшнихъ явленій, которое скептицизмомъ сводится на привычку. Самъ онъ не имѣетъ никакихъ требованій и законовъ, а потому не можетъ служить мѣриломъ чего бы то ни было. Слѣдовательно, остается искать основанія одобренія и осужденія въ непосредственныхъ и необъяснимыхъ далѣе чувствахъ, что и дѣлаетъ Юмъ.

Но какъ скоро нравственныя понятія сводятся на чувство, *то есть*, какъ скоро извѣстныя дѣйствія одобряются потому только, что они намъ нравятся, такъ мы послѣдовательно приходимъ къ сближенію этого чувства съ простымъ вкусомъ. Скептическая точка зрѣнія Юма непремѣнно должна была къ этому привести. Какъ въ анализѣ познанія онъ довелъ сенсуализмъ до отрицанія всякой разумной связи явленій, такъ и въ области нравственныхъ отношеній онъ приводитъ теорію внутренняго чувства къ положеніямъ, которыя въ сущности составляютъ полное отрицаніе нравственности. Юмъ прямо говоритъ, что нравственныя понятія, также какъ и эстетическія, съ которыми они имѣютъ ближайшее сходство, окончательно зависятъ отъ вкуса. Разумъ, даетъ намъ познаніе истины и лжи; вкусъ же рождаетъ въ насъ чувство красоты и безобразія, добродѣтели и порока. Разумъ раскрываетъ намъ предметы, какъ они существуютъ въ природѣ, ничего къ нимъ не прибавляя; вкусъ, окрашивая предметы цвѣтами, заимствованными отъ внутренняго чувства, воздвигаетъ какъ бы новое твореніе. Разумъ, съ своимъ холоднымъ безпристрастіемъ, не можетъ быть побужденіемъ къ дѣятельности: онъ направляетъ только движенія чувствъ, указывая имъ средства къ достиженію счастія; вкусъ, возбуждая удовольствіе или страданіе, тѣмъ самымъ производитъ счастіе или несчастіе, а потому становится мотивомъ дѣятельности и первою пружиною желанія и хотѣнія [1]).

Отправляясь отъ этихъ началъ, Юмъ подъ одну рубрику съ полезнымъ подводитъ и пріятное. Добывши мѣрило нравственности изъ разсмотрѣнія добродѣтелей полезныхъ обществу, онъ затѣмъ прилагаетъ эти выводы къ качествамъ полезнымъ только самому лицу ими обладающему, а наконецъ и къ качествамъ пріятнымъ себѣ и другимъ. Такъ какъ все

[1]) An Inq. conc. the pr. of. mor. Append. 1.

эти явленія, говоритъ Юмъ, управляются одними и тѣми же законами, то мы должны заключить, на основаніи всѣхъ правилъ философіи, что въ основаніи ихъ лежитъ одно и тоже чувство, точно также какъ естествоиспытатели выводятъ съ полною достовѣрностью, что движенія луны и паденіе тѣлъ составляютъ проявленіе одной и той же силы тяготѣнія [1]). Въ этихъ выводахъ всего ярче выступаетъ недостаточность начала пользы для объясненія нравственнаго элемента человѣческой жизни.

Однимъ изъ существенныхъ доказательствъ того, что нравственныя понятія проистекаютъ не изъ эгоизма, Юмъ считаетъ то одобреніе, которое заслуживаютъ качества полезныя единственно самому лицу, ими обладающему, напримѣръ, осмотрительность, трудолюбіе, воздержность, бережливость, ловкость, и т. п. Хваля добродѣтели полезныя обществу, мы можемъ еще имѣть въ виду тѣ выгоды, которыя могутъ проистекать отъ этого для насъ самихъ; но когда мы хвалимъ то, что не приноситъ намъ никакой пользы, мы очевидно руководствуемся уже не личными побужденіями, ибо поставить себя на мѣсто другаго, вообразить себя другимъ лицемъ, нѣтъ никакой возможности. Слѣдовательно здѣсь, какъ и вездѣ, основаніемъ одобренія служитъ то безпристрастное удовольствіе, которое доставляетъ намъ созерцаніе чужаго благоденствія [2]). Съ той же точки зрѣнія Юмъ объясняетъ естественное уваженіе къ богатству и презрѣніе къ бѣдности. Первое нравится намъ даже у другихъ, потому что возбуждаетъ въ насъ пріятныя мысли о довольствѣ; вторая, напротивъ, намъ не нравится, потому что мы представляемъ себѣ нужду, тяжелую работу и грязь, какъ необходимыя ея послѣдствія. Юмъ оговаривается при этомъ, что тотъ, кто знаетъ, что богатство вообще менѣе содѣйствуетъ человѣческому счастію, нежели обыкновенно думаютъ, тотъ болѣе дор[illegible]тъ внутренними качествами человѣка, нежели внѣшними благами. Т[illegible] [illegible]енѣе изъ его началъ несомнѣнно выходитъ, что богатство и добродѣт[illegible] имѣютъ одинакое значеніе, такъ какъ и то и другое возбуждаетъ пріятное чувство. Уваженіе къ богатству и презрѣніе къ бѣдности становятся такимъ образомъ необходимыми нравственными качествами, тѣмъ болѣе, что люди всего чаще сходятся въ этихъ чувствахъ [3]).

Юмъ соглашается также, что тонкій умъ и возвышенный умъ, вообще, болѣе одобряются, нежели простой здравый смыслъ, хотя послѣдній,

---

[1]) An Inq. conc. the pr. of. mor. Sect. 6, part. 1.
[2]) An Inq. conc. the pr. of. mor. Sect. 6, part. I.
[3]) An Inq. conc. the pr. of. mor. Sect. 6, part. 2.

въ сущности, полезнѣе. „Но, говоритъ онъ, ихъ рѣдкость и новость, а также благородство ихъ предметовъ, вознаграждаютъ этотъ недостатокъ и дѣлаютъ ихъ предметомъ удивленія человѣчества: такъ золото, хотя менѣе полезное, нежели желѣзо, получаетъ отъ своей рѣдкости гораздо высшую цѣну [1]“. Очевидно, слѣдовательно, что полезное и пріятное не всегда совпадаютъ, и что польза не есть единственное мѣрило одобренія.

Тоже самое оказывается и изъ разсмотрѣнія качествъ пріятныхъ какъ самому обладателю, такъ и другимъ. И они одобряются не потому что приносятъ какую бы то ни было пользу, а потому что возбуждаютъ непосредственное удовольствіе въ зрителѣ. Къ такимъ качествамъ Юмъ причисляетъ, между прочимъ, чистоту. Въ этомъ примѣрѣ, повидимому ничтожномъ, говоритъ онъ, мы можемъ ясно открыть источникъ нравственныхъ понятій, относительно которыхъ ученые погружались въ такую бездну затрудненій и ошибокъ. Отсутствіе чистоты возбуждаетъ въ насъ непріятное чувство; слѣдовательно, это—недостатокъ, а недостатокъ ничто иное, какъ маленькій порокъ. Слѣдовательно, мы находимъ здѣсь то же самое начало, которое мы замѣчаемъ и въ нравственныхъ сужденіяхъ [2]). Съ точки зрѣнія Юма, это несомнѣнно такъ; но изъ этого можно убѣдиться только въ совершенной недостаточности принятыхъ имъ началъ для объясненія нравственности. Это воззрѣніе прямо ведетъ къ смѣшенію нравственныхъ понятій со всякими другими. Последовательно проводя свою мысль, Юмъ объявляетъ пустыми словопреніями всѣ споры о различіи добродѣтелей и талантовъ, пороковъ и недостатковъ. Все это, по его мнѣнію, слова однозначительныя, ибо источникъ похвалы и порицанія вездѣ одинъ и тотъ же, именно, возбужденіе въ насъ пріятнаго или непріятнаго чувства [3]).

Такимъ образомъ, по опредѣленію Юма, добродѣтелью, вообще, называются качества полезныя или пріятныя самому лицу, ими обладающему, или другимъ; противоположное тому есть порокъ. Источникъ того одобренія, которое заслуживаетъ первая, заключается въ прирожденномъ намъ чувствѣ человѣколюбія, которое возбуждаетъ въ насъ удовольствіе при видѣ чужаго счастія. Какъ ни слабо это чувство, оно единственное, которое связываетъ людей между собою, а потому оно одно можетъ слу-

---

[1]) An Inq. conc. the pr. of. mor. Sect. 6, part. 1.
[2]) An Inq. conc. the pr. of. mor. Sect. 8.
[3]) An Inq. conc. the pr. of. mor Append. 4.

жить основаніемъ общихъ нравственныхъ понятій. Впрочемъ, оно не противорѣчитъ и эгоизму. Исполненіе нравственныхъ обязанностей—лучшій путь и къ собственному нашему счастію. Нужно только сдѣлать вѣрный расчетъ и всегда предпочитать большее счастіе меньшему. Всѣ самолюбивыя стремленія въ сущности клонятся къ удовлетворенію нашихъ чувствъ. Но въ числѣ этихъ чувствъ, человѣколюбіе одно изъ тѣхъ, которыя доставляютъ намъ наиболѣе удовольствія. Слѣдовательно, дѣйствуя на пользу другихъ, мы тѣмъ самымъ удовлетворяемъ и самихъ себя. Юмъ соглашается однако, что изъ этого правила бываютъ исключенія: въ юридической области, можно иногда быть въ потерѣ вслѣдствіе безкорыстія. Пожалуй, можно даже считать высшею мудростью слѣдовать, вообще, правиламъ нравственности, а при случаѣ пользоваться всѣми изъятіями. Юмъ сознается, что на подобное разсужденіе трудно отвѣчать. Чье сердце не возмущается противъ такихъ вредныхъ правилъ, того не убѣдишь; но благородныя души, говоритъ онъ, имѣютъ прирожденное омерзѣніе къ низости и обману, и предпочитаютъ внутреннее спокойствіе совѣсти всякимъ внѣшнимъ выгодамъ [1]).

Если мы вспомнимъ, что по сознанію самого Юма, безкорыстное сочувствіе къ другимъ несравненно слабѣе въ человѣкѣ, нежели эгоистическія стремленія, то подобный выводъ покажется намъ весьма неудовлетворительнымъ. Въ результатѣ оказывается, слѣдовательно, что общая польза и частная могутъ другъ другу противорѣчить; что нѣтъ никакой разумной причины, почему бы мы первую предпочитали послѣдней; что все окончательно сводится къ тому, что̀ намъ нравится или не нравится, а нравится намъ въ дѣйствительности всего болѣе то, что намъ самимъ полезно или пріятно. Очевидно, что Юмъ въ практической области, также какъ и въ теоретической, вывелъ всѣ логическія послѣдствія изъ началъ сенсуализма, но самъ не въ состояніи былъ выработать твердой системы. Въ познаніи онъ пришелъ къ скептицизму, въ практической области къ полному смѣшенію нравственныхъ понятій и физическихъ ощущеній. Начало пользы, по своей неопредѣленности, можетъ совмѣщать въ себѣ самые разнородные элементы: и собственно полезное и пріятное, и общественное благо и личное. Поэтому является возможность обратить его въ орудіе для самыхъ противоположныхъ направленій: и охранительнаго и радикальнаго, и умѣреннаго и крайнихъ; но нѣтъ возможности вывести изъ него ни права, ни нравственности.

---

[1]) An Inq. conc. the pr. of mor. Sect. 9, Conclusion.

Посмотримъ теперь на приложеніе началъ Юма къ политикѣ. Переходнымъ звеномъ служитъ его разсужденіе о правдѣ.

Мы видѣли уже, что Юмъ опредѣляетъ правду или справедливость, какъ уваженіе къ собственности. Эта добродѣтель, говоритъ онъ, отличается отъ другихъ тѣмъ, что въ ней польза проистекаетъ не изъ отдѣльнаго дѣйствія, а отъ цѣлой установленной въ обществѣ системы отношеній. Отдѣльное дѣйствіе можетъ даже быть вреднымъ: въ силу юридическихъ правилъ, богатство отнимается иногда у хорошаго человѣка и отдается дурному. Но общественная польза требуетъ, чтобы право *собственности* охранялось твердыми законами, которые, хотя въ частныхъ случаяхъ могутъ приносить вредъ, но въ итогѣ несомнѣнно благодѣтельны. Спрашивается: какъ могло возникнуть подобное установленіе?

Многіе производятъ правду изъ договора. Если подъ именемъ договора разумѣть данное обѣщаніе, то ничего не можетъ быть нелѣпѣе подобнаго мнѣнія, ибо соблюденіе обѣщаній само составляетъ часть правды. Мы, очевидно, не потому обязаны соблюдать обѣщанія, что мы ихъ дали; это былъ бы логическій кругъ. Но если подъ именемъ договора мы будемъ разумѣть соглашеніе во имя общей пользы, то нѣтъ сомнѣнія, что это—единственное основаніе правды. Люди не могли бы уважать то, что въ частныхъ случаяхъ приноситъ вредъ, если бы они не руководствовались при этомъ сознаніемъ пользы, проистекающей отъ цѣлой системы. Для этого не нужно формальныхъ обѣщаній. Люди нерѣдко соединяютъ свои силы, просто потому что чувствуютъ отъ этого пользу, безъ всякихъ формальныхъ обязательствъ. Этимъ способомъ золото и серебро сдѣлались орудіями мѣны. Тѣмъ же путемъ произошелъ языкъ. Съ этой точки зрѣнія можно сказать, что правда и собственность проистекаютъ изъ самой природы человѣка, ибо они установляются въ силу естественныхъ его потребностей, руководимыхъ прирожденнымъ ему разумомъ, который говоритъ намъ, что совокупная дѣятельность невозможна тамъ, гдѣ каждый дѣйствуетъ по своимъ правиламъ, не обращая вниманія на другихъ. Въ разумномъ существѣ нельзя не считать естественнымъ то, что составляетъ необходимое послѣдствіе умственной дѣятельности [1]).

Юмъ прилагаетъ эти начала къ ученію о первобытномъ общественномъ договорѣ [2]). Изъ двухъ партій, говоритъ онъ, на которыя раздѣляется

---

[1]) Inq. conc. the pr. of mor. Append. III.

[2]) Essays, Vol. I, part. 2, Essay XII: of the original contract.

современное общество, каждая создаетъ извѣстную философскую систему для поддержанія своихъ практическихъ стремленій. Одна старается сдѣлать власть священною и неприкосновенною, возводя источникъ ея къ самому Божеству, такъ что всякое посягательство на нее становится святотатствомъ, какъ бы она ни поступала тиранически. Другая, напротивъ, производитъ всякую власть изъ воли народной и съ этою цѣлью предполагаетъ существованіе первоначальнаго общественнаго договора, въ силу котораго народъ безмолвно сохранилъ за собою право сопротивляться притѣсняющему его правительству. Можно утвердительно сказать, что обѣ эти системы справедливы, хотя не въ томъ смыслѣ, какъ полагаютъ ихъ защитники, и выводимыя изъ нихъ практическія послѣдствія вѣрны, хотя не въ той крайности, въ какой они обыкновенно высказываются партіями.

Всякій, кто признаетъ божественное Провидѣніе и общій планъ міроздания, согласится, что Богъ—высшій источникъ всякой власти. Человѣкъ не можетъ жить безъ правительства, и вездѣ они существуютъ; поэтому несомнѣнно, что установленіе ихъ лежало въ намѣреніи Создателя. Но такъ какъ воля Божія не проявляется здѣсь непосредственно, путемъ чудеснаго вмѣшательства въ человѣческія дѣла, такъ какъ установленіе правительствъ является только послѣдствіемъ всеобщаго и тайнаго ея дѣйствія въ мірѣ, то нельзя назвать князя намѣстникомъ Бога на землѣ въ иномъ смыслѣ, какъ и всякая сила можетъ считаться дѣйствующею по изволенію Божьему. Все въ мірѣ происходитъ по волѣ Божьей; поэтому власть самаго законнаго князя точно также происходитъ отъ Бога, какъ и власть послѣдняго чиновника или даже власть похитителя престола, разбойника и пирата. Изъ этого ученія слѣдуетъ, что полицейскій служитель, также какъ монархъ, дѣйствуетъ, какъ намѣстникъ Божій, а потому имѣетъ неприкосновенную власть.

Съ другой стороны, если мы обратимъ вниманіе на то, что люди, по природѣ, почти равны между собою, какъ тѣлесными силами, такъ и умственными способностями, пока послѣднія не развиты воспитаніемъ, мы должны придти къ заключенію, что подчиненіе однихъ другимъ могло первоначально произойти не иначе, какъ съ ихъ собственнаго согласія. Дикіе народы несомнѣнно сами отказались отъ прирожденной своей свободы и подчинились законамъ и власти, въ виду пользы, проистекающей отъ мира и порядка. Если только это разумѣется подъ именемъ первоначальнаго договора, то нѣтъ сомнѣнія, что правительства основаны на

договорѣ. Но эту первобытную связь мы никакъ не можемъ представить себѣ въ видѣ всецѣлаго государственнаго подданства. Подобная мысль выходитъ далеко за предѣлы понятій доступныхъ дикимъ племенамъ. Подчиненіе сначала было весьма слабое и шаткое; власть усиливалась только мало по малу, по мѣрѣ ощущаемой отъ нея пользы, и сообразно съ этимъ измѣнялись и ея права.

Вотъ все, что можно уступить защитникамъ теоріи договора. Но они этимъ не довольствуются. По ихъ мнѣнію, не только правительства первоначально возникли изъ свободной воли народовъ, но и въ настоящее время они держатся исключительно на этомъ основаніи. Они утверждаютъ, что и теперь всѣ люди рождаются равными и подчиняются власти единственно въ силу собственнаго согласія, въ виду тѣхъ благъ, которыя они могутъ отъ этого получать; если же правительство нарушаетъ свои обязанности, то подданные имѣютъ полное право сопротивляться. Подобное ученіе противорѣчитъ всему, что мы видимъ въ дѣйствительности. Почти во всѣхъ государствахъ въ мірѣ есть князья, которые считаютъ себя законными обладателями престоловъ помимо воли гражданъ, и подданные, которые признаютъ себя, по самому рожденію, подчиненными установленному правительству. Неужели же право, которое выдается за неотъемлемую принадлежность каждаго человѣка, можетъ оставаться неизвѣстнымъ огромному большинству человѣческаго рода? Въ дѣйствительности, существующія правительства почти всѣ основаны на захватахъ и завоеваніяхъ; отъ первобытныхъ договоровъ, которые заключались дикими обществами, не осталось никакихъ слѣдовъ. Если въ настоящее время власть установляется иногда на основаніи выбора, то и здѣсь обыкновенно дѣйствуетъ или соглашеніе немногихъ вліятельныхъ лицъ, которыя рѣшаютъ за всѣхъ, или неистовство толпы, слѣдующей за какимъ нибудь безстыднымъ демагогомъ. Неужели же эти рѣдкіе и безпорядочные примѣры выборнаго начала могутъ считаться единственнымъ законнымъ основаніемъ власти? Это можетъ быть тѣмъ менѣе допущено, что именно въ эпохи переворотовъ, когда является возможность воздвигнуть новое государственное устройство, страсти до такой степени разнузданы, что всякій благоразумный человѣкъ желаетъ скорѣе всего водворенія военной диктатуры, которая одна способна возстановить порядокъ въ обществѣ. Наконецъ, если мы возьмемъ самыя широкія демократіи, какія существовали въ мірѣ, напримѣръ аѳинскую, то и здѣсь мы увидимъ, что съ устраненіемъ женщинъ, дѣтей, рабовъ и ино-

странцевъ, едва ли десятая часть граждан принимала участіе въ выборахъ или въ составленіи законовъ. Тутъ далеко еще до всеобщаго права голоса. Невозможно, слѣдовательно, утверждать, что всѣ правительства должны быть основаны на народномъ согласіи, когда устройство человѣческихъ дѣлъ не допускаетъ этого согласія.

Очевидно, что мы должны искать другаго основанія власти. Это основаніе заключается въ пользѣ, ею приносимой. Хотя бы правительство первоначально возникло изъ завоеванія и держалось только силою, оно мало по малу принимаетъ другой характеръ: время смягчаетъ неудовольствія, устраняетъ затрудненія и скрѣпляетъ связь между государемъ и подданными. Сначала повиновеніе было слѣдствіемъ страха, со временемъ оно превращается въ обязанность. Подданные не воображаютъ, что ихъ признаніе даетъ князю законное право на престолъ, но они признаютъ это право, потому что считаютъ его освященнымъ давностью, независимо отъ ихъ воли. Если бы одно поколѣніе разомъ смѣняло другое, оно могло бы еще устроить себѣ новое правленіе по собственному желанію; но такъ какъ человѣческія общества находятся въ непрестанномъ движеніи, такъ что одни члены безпрерывно входятъ, а другіе выходятъ, то для сохраненія нѣкотораго постоянства въ правительствѣ необходимо, чтобы вновь приходящіе вступали въ слѣды своихъ предшественниковъ и примѣнялись къ существующему порядку. Конечно, нужны и преобразованія, но они должны дѣлаться постепенно; внезапныя же нововведенія всего опаснѣе для государства.

Недостаточность теоріи первобытнаго договора открывается изъ самаго свойства человѣческихъ обязанностей. Есть нравственныя обязанности, которыя исполняются въ силу природнаго инстинкта; другія, въ которыхъ прирожденныя человѣку самолюбивыя влеченія воздерживаются только мыслью объ общей пользѣ. Къ послѣднему разряду принадлежитъ гражданское повиновеніе. Побужденіемъ къ нему служитъ сознаніе, что безъ этого общество не могло бы существовать. Защитники теоріи договора выводятъ эту обязанность изъ вѣрности данному обѣщанію; но спрашивается: почему же мы обязаны соблюдать данныя обѣщанія? Опять потому что безъ этого общество не могло бы существовать. Слѣдовательно, первой причины было достаточно, и не за чѣмъ прибѣгать къ дальнему объясненію, которое опять приводитъ насъ къ тому же основанію. Такимъ образомъ, мы должны сказать, что подчиненіе власти основано не на первобытномъ договорѣ, а на общественной потребности.

Этотъ отвѣтъ ясенъ и понятенъ для всѣхъ. Но спрашивается далѣе: кому же, въ силу этого начала, обязаны мы повиновеніемъ? Этотъ вопросъ представляется болѣе затруднительнымъ; рѣшеніе его можетъ быть различно, смотря по обстоятельствамъ. Всего лучше, когда въ государствѣ есть законное, признанное всѣми правительство. Общественная польза всего болѣе склоняетъ вѣсы на сторону существующей власти, и какъ бы мы ни уважали право, разумъ убѣждаетъ насъ, что въ человѣческихъ дѣлахъ невозможно доискиваться вполнѣ безупречной его преемственности. Во имя общественной пользы, давность освящаетъ фактическое владѣніе и въ частномъ, и еще болѣе въ государственномъ правѣ.

Съ той же точки зрѣнія слѣдуетъ обсуждать и вопросъ о границахъ повиновенія, который обѣ означенныя выше партіи рѣшаютъ въ противоположномъ смыслѣ. Защитники монархіи требуютъ отъ подданныхъ безусловнаго повиновенія во всемъ. Но если обязанность повиновенія основана на общественной пользѣ, то нѣтъ сомнѣнія, что во имя того же начала необходимо иногда и отклоненіе отъ принятаго правила. Самые упорные приверженцы законной монархіи признаютъ правомѣрность сопротивленія въ крайнихъ случаяхъ, когда дѣло идетъ о спасеніи общества. Но съ другой стороны также несомнѣнно, что сопротивленіе власти можетъ быть допущено только въ самыхъ крайнихъ обстоятельствахъ, какъ рѣдкое исключеніе; въ обыкновенномъ же порядкѣ, общественная польза требуетъ, чтобы повиновеніе соблюдалось какъ можно строже, ибо иначе расшатаются всѣ основы общества. Поэтому нѣтъ ничего опаснѣе ученія о правѣ сопротивленія. Защитники его могутъ быть оправданы только тою нелѣпою крайностью, до которой противники ихъ доводятъ свои начала [1]).

Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ Юма весьма много справедливаго. Общественная польза составляетъ, безъ сомнѣнія, существеннѣйшій элементъ политической жизни: здѣсь это начало совершенно умѣстно, и Юмъ съ полнымъ основаніемъ отвергаетъ теоріи, которыя хотятъ утвердить государственную власть единственно на началахъ права. Возраженія его противъ революціонныхъ ученій неопровержимы. Тѣмъ не менѣе, становясь исключительно на точку зрѣнія пользы, Юмъ самъ впадаетъ въ односторонность. Политическая жизнь слагается изъ разнородныхъ элементовъ, и право, также какъ и польза, играетъ тутъ

---

[1]) Essays, Vol I, part 2, Essay XIII: Of passive obedience.

весьма существенную роль. Этого не отвергаетъ впрочемъ и самъ Юмъ, когда онъ говоритъ о признаніи со стороны подданныхъ права правителей на власть; но у него это начало лишено всякаго значенія: не видно, откуда оно можетъ происходить.

Въ другомъ Опытѣ, гдѣ онъ подробнѣе разбираетъ различныя основанія государственной власти [1]), Юмъ точнѣе разграничиваетъ оба начала, хотя и тутъ обнаруживается значительная неясность понятій. Онъ отправляется здѣсь отъ того положенія, что сила не можетъ быть основаніемъ власти, ибо подчиненные всегда многочисленнѣе правителей, а потому сильнѣе послѣднихъ. Слѣдовательно, власть можетъ опираться только на мнѣніе. Это мнѣніе можетъ быть двоякаго рода: сознаніе пользы и сознаніе права. Сознаніе пользы, приносимой правительствомъ, безъ сомнѣнія, составляетъ лучшую его поддержку. Что же касается до сознанія права, то оно относится или къ власти, или къ собственности. Признаніе за правительствомъ права на власть рождаетъ ту привязанность, которую народъ обыкновенно питаетъ къ правительствамъ, освященнымъ временемъ; ибо старина всегда внушаетъ мнѣніе о правѣ. Относительно же права собственности, нѣтъ сомнѣнія, что охраненіе его составляетъ одну изъ существенныхъ основъ государственной власти, хотя несправедливо мнѣніе Локка, который считалъ это основаніе единственнымъ. Источникъ власти немногихъ надъ многими лежитъ во всѣхъ этихъ трехъ видахъ общественнаго мнѣнія: въ сознаніи общественнаго интереса, права на власть и права собственности. Къ этому присоединяются и другія начала, какъ то, личныя выгоды, получаемыя отъ правителей, страхъ и наконецъ привязанность. Но послѣднія сами по себѣ не имѣютъ значенія: они только подкрѣпляютъ и видоизмѣняютъ дѣйствіе первыхъ началъ; поэтому они должны считаться второстепенными.

Очевидно, что право собственности совершенно напрасно поставлено здѣсь на ряду съ двумя другими началами. Это право принадлежитъ не правительству, а подданнымъ, и относится не къ государственному, а къ частному праву. Если же для охраненія его требуется установленіе правительствъ, то это опять сводится къ началу пользы. Сильный въ практическихъ соображеніяхъ, Юмъ оказывается слабымъ въ юридическомъ разграниченіи понятій.

---

[1]) Essays, Vol I, part 1, Essay IV: Of the first principles of government.

Въ другомъ Опытѣ онъ прямо выводитъ всю государственную власть изъ охраненія правосудія, то есть, съ его точки зрѣнія, изъ уваженія къ собственности. Все устройство правительства, говоритъ онъ, короли и парламенты, флоты и арміи, не имѣютъ иной цѣли, какъ поддержаніе судей. Для всѣхъ ясно, что миръ и порядокъ не могутъ существовать въ обществѣ безъ правосудія; но не смотря на то, человѣческія страсти беспрерывно побуждаютъ насъ нарушать это начало: отсюда необходимость власти, установляемой для его поддержанія. Потребность правосудія влечетъ за собою обязанность повиновенія. Однако человѣчество не вдругъ къ этому приходитъ. Правительства возникаютъ случайно и утверждаются постепенно. Вѣроятно, первою причиною признанія власти одного надъ другимъ было предводительство на войнѣ. Болѣе или менѣе продолжительное пребываніе въ этомъ состояніи пріучило народъ къ повиновенію; военачальникъ, выказавшій столько же справедливости, сколько и храбрости, остался и въ мирѣ судьею распрей. Польза, приносимая правительствомъ, возбудила въ народѣ привязанность къ власти, и если сынъ обладалъ такими же качествами, какъ отецъ, то правленіе естественно могло перейти на него. Такимъ образомъ привычка мало по малу упрочиваетъ то, что возникло изъ другихъ началъ человѣческой природы. Людямъ, родившимся въ извѣстномъ состояніи, не приходитъ уже въ мысль покинуть ту колею, по которой шествовали ихъ предки [1]).

И такъ, отвергнувъ теорію Локка о происхожденіи правительствъ изъ охраненія собственности, Юмъ самъ возвращается къ тому же. Въ этомъ опять выказывается шаткость его взглядовъ на философскія основанія государства. Вообще, разбросанныя замѣчанія Юма не представляютъ достаточно связности и полноты. Держась неопредѣленнаго начала пользы, онъ не выработалъ изъ него цѣльной системы, а ограничивался частными соображеніями, чему благопріятствуетъ и самое свойство этого начала. Не смотря однако на эти недостатки, мы не можемъ не признать за Юмомъ весьма существенной заслуги въ области политическаго мышленія. Исходя отъ практическихъ требованій, онъ постоянно указывалъ на преемственность государственнаго порядка, какъ на необходимое условіе его прочности. Сила привычки, которой онъ, съ своей скептической точки зрѣнія, придавалъ такое значеніе, получила здѣсь должное мѣсто, и если онъ не дошелъ до понятія о развитіи, то все же его уче-

---

[1]) Essays, vol. I, part I, Essay V: Of the origin of government.

ніе представляетъ значительный шагъ впередъ противъ предъидущихъ теорій. Мы видѣли, что предшествующіе философы строили политическій союзъ цѣликомъ изъ общихъ началъ человѣческой природы; индивидуалисты этимъ путемъ довели государство до полнаго разложенія. Всякая связь между поколѣніями была порвана; самая связь между лицами была поставлена въ зависимость отъ случайной воли каждаго. Юмъ, во имя общей пользы, возстановлялъ общественное единство и преемственность поколѣній; онъ требовалъ для власти болѣе прочности и тѣмъ давалъ твердую точку опоры охранительнымъ элементамъ общества. При этомъ онъ не упускалъ изъ виду и свободы. Стараясь держаться практической середины между партіями, онъ указывалъ на необходимость обоихъ противоположныхъ элементовъ общежитія. „Во всѣхъ правленіяхъ, говоритъ онъ, существуетъ постоянная внутренняя борьба, тайная или явная, между *властью* и *свободою*, и ни одна изъ нихъ не можетъ безусловно остаться побѣдительницею въ этомъ спорѣ. Значительная доля свободы должна, по необходимости, быть принесена въ жертву при всякомъ правленіи; но съ другой стороны, даже власть, которая подавляетъ свободу, никогда не можетъ, а можетъ быть и не должна сдѣлаться совершенно полною и безотчетною.... Надобно сознаться, говоритъ онъ далѣе, что свобода представляетъ совершенство гражданскаго устройства; но все же власть должна быть признана необходимою для самаго его существованія, и въ той борьбѣ, которая такъ часто происходитъ между обѣими, послѣдняя можетъ, въ силу этого, требовать предпочтенія [1])“.

Съ этой точки зрѣнія Юмъ обсуждаетъ вопросъ о государственномъ устройствѣ. Многіе утверждаютъ, говоритъ онъ, что правительство хорошо или дурно, не потому что оно такъ или иначе устроено, а потому что оно хорошо или дурно управляетъ государствомъ; поэтому все различіе заключается не въ учрежденіяхъ, а въ людяхъ. Но подобное мнѣніе не выдерживаетъ критики. Оно можетъ еще прилагаться къ абсолютной монархіи, гдѣ перемѣна лицъ влечетъ за собою и перемѣну правленія; но въ свободныхъ государствахъ, самыя учрежденія установляютъ задержки и способы контроля, которые заставляютъ даже дурныхъ правителей дѣйствовать въ видахъ общественной пользы. Можно сказать, что извѣстные образы правленія сами по себѣ имѣютъ такое значеніе и такъ мало зависятъ отъ случайной воли людей, что мы мо-

---

[1]) Essay V: Of the Origin Of government.

жемъ вывести изъ нихъ всѣ необходимыя ихъ послѣдствія съ такою же достовѣрностью, какъ математическія теоремы. Такъ напримѣръ, если мы возьмемъ демократію, то увидимъ, что непосредственная демократія, какова была въ Римѣ, при увеличеніи территоріи, ведетъ къ сосредоточенію всей власти въ рукахъ городской черни, которая вслѣдствіе того становится предметомъ всеобщаго заискиванія, лести и подкуповъ, и сама предается самой буйной анархіи. Поэтому для Рима не могло быть большего счастія, какъ водвореніе тираніи цезарей. Точно также, если мы возьмемъ аристократію, то убѣдимся, что аристократія, подобная венеціанской, гдѣ власть сосредоточена въ рукахъ цѣлаго сословія, а не отдѣльныхъ лицъ, безконечно выше аристократіи польской, гдѣ отдѣльные члены имѣютъ власть независимую отъ цѣлаго. Въ первой необходимо существуетъ болѣе порядка, болѣе уваженія къ закону, менѣе притѣсненій, менѣе частныхъ распрей, нежели во второй. Наконецъ, если мы сравнимъ избирательную монархію съ наслѣдственною, то увидимъ a priori несомнѣнныя преимущества послѣдней. Въ избирательной монархіи, при всякомъ выборѣ, народъ раздирается на партіи; для достиженія столь высокой почести употребляются подкупы и всевозможныя интриги; тутъ легко можетъ возгорѣться даже междоусобная война. Если выбирается иностранецъ, онъ не знаетъ государства; если туземецъ, онъ возноситъ на престолъ свои частныя отношенія. Такимъ образомъ, можно считать всеобщею аксіомою въ политикѣ, что наслѣдственный монархъ, дворянство безъ вассаловъ и народъ, дѣйствующій черезъ представителей, составляютъ лучшую монархію, аристократію и демократію, какія возможно придумать. Отсюда же можно вывести общее правило, что законодатель никогда не долженъ предоставлять управленіе государствомъ случаю, но долженъ заботиться объ установленіи прочной системы законовъ, которая бы устроила общественныя дѣла даже на отдаленное потомство. Слѣдствія всегда вытекаютъ изъ своихъ причинъ, а мудрыя учрежденія составляютъ лучшее наслѣдство, какое можно оставить будущимъ поколѣніямъ. Въ этомъ же заключается и самое сильное побужденіе къ заботливому поддержанію тѣхъ государственныхъ формъ и установленій, которыя обезпечиваютъ свободу, охраняютъ общественные интересы и воздерживаютъ алчность и честолюбіе отдѣльныхъ лицъ.[1]).

---

[1]) Essays, vol. I, part I, Essay III: That Politics may be reduced to a science.

Однако Юмъ не является безусловнымъ противникомъ чистой монархіи. Съ своей утилитарной точки зрѣнія, онъ взвѣшиваетъ выгоды и недостатки различныхъ образовъ правленія, и обыкновенно самъ становится по серединѣ. Такъ, онъ сравниваетъ свободныя правленія съ абсолютными и говоритъ, что предположивши себѣ доказать превосходство первыхъ, онъ пришелъ однакоже къ сомнѣнію, видя, какъ часто новые опыты измѣняютъ мнѣнія почерпнутыя изъ прежнихъ. Существовало всеобщее убѣжденіе, что науки и искусства могутъ преуспѣвать только въ свободныхъ странахъ; но примѣры Италіи, Германіи и въ особенности Франціи доказываютъ, что процвѣтаніе ихъ возможно и въ абсолютныхъ государствахъ [1]). Единственное, что можно сказать, это то, что науки и искусства первоначально возникаютъ только подъ условіемъ свободы. Въ какомъ бы варварскомъ состояніи ни находилась республика, она необходимо установляетъ у себя законы; законъ же водворяетъ безопасность; безопасность рождаетъ любопытство, а любопытство ведетъ къ знанію. Напротивъ, въ абсолютныхъ государствахъ законный порядокъ всегда шатокъ и народъ угнетенъ; у него нѣтъ никакого побужденія къ утонченностямъ умственной жизни. Восполнить этотъ недостатокъ можно только высокимъ образованіемъ, а оно возникаетъ единственно на почвѣ закона. Свободныя государства составляютъ, слѣдовательно, настоящій питомникъ наукъ и искусствъ; но какъ скоро послѣднія развились, такъ онѣ могутъ безпрепятственно пересаждаться на всякую почву, и здѣсь можно только сказать, что республики болѣе благопріятствуютъ развитію наукъ, образованныя монархіи болѣе изящнымъ искусствамъ [2]). То же самое относится и къ торговлѣ. И тутъ общее мнѣніе было, что она можетъ процвѣтать только въ свободныхъ государствахъ; но и это опровергается новѣйшими примѣрами, хотя въ неограниченной монархіи есть условіе, которое неизбѣжно препятствуетъ высокому значенію торговли: необходимая здѣсь лѣствица чиновъ дѣлаетъ ее менѣе почетною. Но это не мѣшаетъ весьма широкому ея развитію. Вообще, надобно сказать, говоритъ Юмъ, что съ успѣхами образованія, абсолютныя правительства значительно измѣняются къ лучшему и приближаются къ свободнымъ. Въ настоящее время и къ нимъ можно приложить изреченіе, что это — правленія не людей, а законовъ. Въ нихъ

---

1) Essays, vol. I, part. I, Essay XII: Of civil liberty.

2) Essays, vol. I. part. I, Essay XIV: Of the rise and progress of the arts and sciences.

господствуютъ порядокъ, метода и постоянство въ изумительной степени; собственность въ нихъ обезпечена, промышленность пользуется покровительствомъ, искусства процвѣтаютъ, и монархъ живетъ безопасно среди своихъ подданныхъ, какъ отецъ между дѣтьми. Однако, не смотря на все это, надобно признаться, что въ итогѣ, эти правительства все таки хуже другихъ. Успѣхи просвѣщенія могутъ смягчать, но не уничтожаютъ вполнѣ присущихъ имъ недостатковъ [1]).

Прилагая эти мысли къ Англіи, Юмъ приходитъ даже къ убѣжденію, что еслибы англійской конституціи суждено было пасть, вслѣдствіе конца, неизбѣжно постигающаго всѣ человѣческія дѣла, то лучше ей превратиться въ абсолютную монархію, нежели въ республику. Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ онъ, что свобода лучше рабства, почти во всѣхъ отношеніяхъ; несомнѣнно также, что можно вообразить себѣ народное правленіе, которое будетъ не только лучше абсолютной монархіи, но и лучше настоящей англійской конституціи. Но дѣло не въ томъ, что можетъ быть предметомъ кабинетныхъ мечтаній, а въ томъ, чего можно ожидать въ дѣйствительности. Если Палата Общинъ сосредоточитъ всю власть въ своихъ рукахъ, то при каждыхъ новыхъ выборахъ будетъ возгораться междоусобная война. Партіи будутъ подраздѣляться на партіи, и общество будетъ страдать отъ ихъ тираніи. А такъ какъ столь насильственное правленіе не можетъ долго существовать, то въ концѣ концовъ, послѣ долгихъ смутъ и междоусобій, народъ будетъ искать успокоенія въ абсолютной монархіи. Слѣдовательно, лучше, чтобы она съ самаго начала водворилась мирнымъ путемъ. Изъ этого можно вывести, заключаетъ Юмъ, что если опасность ближе со стороны монархіи, то она страшнѣе со стороны народной власти. Это должно служить намъ урокомъ умѣренности въ нашихъ распряхъ [2]).

Умѣренность, вообще, составляетъ любимую тему Юма. Онъ старается постоянно внушать ее противоположнымъ партіямъ, указывая имъ на односторонность ихъ убѣжденій. Уничтоженіе всякаго различія партій, говоритъ онъ, въ свободномъ государствѣ едва ли возможно, да можетъ быть и не желательно. Опасны только партіи, которыя имѣютъ различные взгляды на самыя основы правительства, ибо тутъ нѣтъ уже мѣста для сдѣлокъ и соглашеній, и постоянно можно ожидать насилій и междо-

---

[1]) Essay XII: Of civil liberty.

[2]) Essays, vol. I., part I, Essay VII: Whether the british government inclines more to absolute monarchy or to a republic?

усобій. Но въ настоящее время, въ Англіи, эта старинная вражда рѣзко противоположныхъ другъ другу сторонъ исчезаетъ; между ними является общее стремленіе къ сближенію. Такое расположеніе представляетъ самый надежный залогъ будущаго благоденствія; оно должно поддерживаться всякимъ, истинно любящимъ свое отечество. Лучшее средство для достиженія столь желаннаго результата—стараться предупреждать взаимныя оскорбленія, обыкновенно сопровождающія торжество одной партіи надъ другою, поддерживать умѣренныя мнѣнія, находить середину во всѣхъ спорахъ, убѣждать каждаго, что его противникъ можетъ быть въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ правъ, и держать равновѣсіе похвалы и порицанія, которыя расточаются обѣимъ сторонамъ [1]). Въ Опытѣ *о Первобытномъ Договорѣ*, Юмъ, какъ мы видѣли, хотѣлъ исполнить эту задачу относительно философскихъ основаній государства. Въ другихъ разсужденіяхъ, онъ съ той же точки зрѣнія разбираетъ историческіе вопросы, раздѣлявшіе англійское общество, стараясь въ особенности убѣдить приверженцевъ изгнанной династіи Стюартовъ, что имъ нѣтъ уже причины держаться вдали отъ настоящаго правительства; ибо, хотя свобода и осталась побѣдительницею въ борьбѣ, но она съ теченіемъ времени пріобрѣла такую прочность и покоится на такомъ твердомъ основаніи, что ниспроверженіе существующихъ учрежденій могло бы произвести только величайшее зло [2]). Съ той же умѣренной точки зрѣнія Юмъ написалъ и свою знаменитую исторію Англіи.

Не смотря однако на это практическое исканіе середины, вытекавшее изъ его философскихъ воззрѣній, Юмъ однажды соблазнился начертать въ своемъ кабинетѣ проектъ наилучшаго государственнаго устройства [3]). Поводомъ къ этой работѣ послужило, повидимому, чтеніе Гаррингтона, которымъ Юмъ былъ не совсѣмъ доволенъ, хотя онъ видѣлъ въ *Океанѣ* единственный серіозный проектъ, появившійся въ литературѣ. Юмъ сознается впрочемъ, что подобные философскіе опыты неприложимы къ дѣйствительной жизни. Существующій порядокъ всегда имѣетъ огромное преимущество передъ новизною, и всякій мудрый правитель всегда будетъ стараться улучшить то что есть, а не строить новое зданіе на основаніи чистаго умозрѣнія. Тѣмъ не менѣе, въ теоріи одинъ образъ прав-

[1]) Essays, vol. I, part 2, Essay XIV: Of the coalition of parties.

[2]) Essay XIV: Of the coalition of parties; Essay XV: Of the protestant succession.

[3]) Essays, vol. I, part 2, Essay XVI: Idea of a perfect commonwealth.

ленія несомнѣнно имѣетъ преимущества передъ другимъ, а потому вопросъ о совершеннѣйшемъ государственномъ устройствѣ, какое можно придумать, не лишенъ интереса. Но обсуждая его, надобно отправляться не отъ воображаемаго, а отъ дѣйствительнаго состоянія человѣчества. Фантастическіе проекты, въ родѣ *Республики* Платона или *Утопіи* Мора, не имѣютъ никакой цѣны. Что касается до *Океаны* Гаррингтона, то этотъ планъ ближе къ дѣйствительности, хотя и онъ страдаетъ существенными недостатками. Рекомендуемые имъ аграрные законы совершенно неприложимы; занятіе должностей по очереди устраняетъ способность; наконецъ, предоставленіе инниціативы законовъ исключительно Сенату оставляетъ народу слишкомъ мало участія въ рѣшеніи дѣлъ, а потому недостаточно обезпечиваетъ свободу.

Юмъ, съ своей стороны, предлагаетъ слѣдующій планъ, въ которомъ, по его мнѣнію, трудно найти какой нибудь существенный пробѣлъ. Данная страна должна быть раздѣлена приблизительно на сто графствъ и каждое графство на сто приходовъ. Жители каждаго прихода ежегодно выбираютъ тайною подачею голосовъ одного представителя въ собраніе графства. Но право голоса предоставляется здѣсь „не безразличной сволочи, какъ на англійскихъ выборахъ, а только людямъ съ состояніемъ и воспитаніемъ“, именно: въ селахъ землевладѣльцамъ, имѣющимъ 200 фунтовъ дохода, а въ городахъ владѣльцамъ домовъ цѣною въ 500 фунтовъ. Представители графства ежегодно же изъ среди себя выбираютъ мѣстныхъ должностныхъ лицъ и одного сенатора. Сенатъ составляетъ единственное общее собраніе въ государствѣ. Онъ облеченъ исполнительною властью и пользуется всѣми правами англійскаго короля, кромѣ отрицательнаго голоса въ законодательныхъ вопросахъ. Для непосредственнаго управленія дѣлами, онъ выбираетъ изъ себя протектора, двухъ государственныхъ секретарей и шесть правительственныхъ совѣтовъ. Что касается до законодательной власти, то она предоставляется совокупности представителей графствъ; но они не собираются въ одно собраніе, а обсуждаютъ въ каждомъ графствѣ отдѣльно проекты законовъ, присылаемые имъ отъ Сената, при чемъ проектъ, отвергнутый Сенатомъ, долженъ быть имъ представленъ на обсужденіе, если десять сенаторовъ того потребуютъ. Юмъ видитъ въ этомъ устройствѣ способъ устранить неудобства большаго собранія представителей. Въ многочисленномъ собраніи, дѣла всегда обсуждаются безпорядочно; если же оно должно безъ преній принимать или отвергать предложенія Сената, то права его становятся слиш-

комъ ничтожными. Для избѣжанія этихъ недостатковъ нужно только раздѣлить общее представительство, и тогда каждому отдѣленію можно безопасно предоставить право сужденія. Законъ долженъ считаться принятымъ, если за него высказалось большинство собраній; въ случаѣ раздѣленія голосовъ, мнѣніе Сената даетъ перевѣсъ. Кромѣ того, Юмъ предоставляетъ каждому отдѣльному собранію право установлять законы для своего графства. Послѣднее такимъ образомъ составляетъ какъ бы особую маленькую республику. Но для того чтобы оно не могло дѣйствовать вопреки интересамъ цѣлаго, постановляется правиломъ, что эти частные законы могутъ быть отмѣнены, какъ Сенатомъ, такъ и всякимъ другимъ графствомъ; въ этомъ случаѣ дѣло переносится на обсужденіе всѣхъ. Наконецъ, для надзора учреждается особое собраніе компетиторовъ, составленное изъ кандидатовъ на сенаторскую должность, получившихъ наибольшее число голосовъ послѣ выбранныхъ. Этому собранію предоставляется право разсматривать счеты и обвинять всякое лице передъ Сенатомъ, въ случаѣ же оправданія аппеллировать къ представителямъ народа. Кромѣ того, они могутъ предлагать Сенату законы и отвергнутые последнимъ проекты переносить на обсужденіе представителей. Этимъ способомъ установляется между различными политическими органами противоположность интересовъ, охраняющая свободу; но эта противоположность не порождаетъ безконечныхъ фракцій, какъ въ англійской конституціи, ибо компетиторы могутъ только обвинять, а сами не имѣютъ никакой власти. Слѣдовательно, въ этомъ проектѣ достигается добро и устраняется зло.

Въ доказательство приложимости своего плана, Юмъ ссылается на то, что онъ весьма близокъ къ устройству Нидерландскихъ Штатовъ, съ тѣмъ только различіемъ, что мѣстная аристократія замѣняется демократіею, и Сенатъ облекается бо́льшими, а мѣстныя собранія меньшими правами, вслѣдствіе чего цѣлое становится сильнѣе. Ясно, что Юмъ, подобно другимъ писателямъ XVIII-го вѣка, имѣлъ въ виду федеративную республику, которую онъ считалъ высшимъ идеаломъ государственнаго устройства. Онъ прямо говоритъ, въ объясненіи своего проекта, что маленькая республика внутри себя счастливѣйшее правленіе въ мірѣ; но невыгода ея состоитъ въ томъ, что она легко можетъ быть покорена внѣшнею силою. Этотъ недостатокъ устраняется въ предлагаемомъ планѣ, который такимъ образомъ соединяетъ въ себѣ выгоды большихъ и малыхъ государствъ. Не имѣя еще передъ глазами Соединенныхъ Штатовъ,

которые представляли собою высшій образецъ союзнаго устройства, Юмъ обратился за примѣромъ къ Нидерландамъ, стараясь только исправить замѣченные имъ недостатки согласно съ своими понятіями объ умѣренномъ правленіи. Нельзя однако сказать, что сочиненная имъ конституція вышла удачною. Весь его проектъ нечто иное, какъ плохая середина между союзнымъ государствомъ и союзомъ государствъ. При разрозненныхъ собраніяхъ, невозможны ни единство дѣйствія и интересовъ, ни крѣпкое правленіе. Самая задача, которую предположилъ себѣ Юмъ, въ сущности неразрѣшима: сохранить раздѣльность интересовъ, которою обезпечивается свобода, и устранить ихъ противоположность и борьбу. Преслѣдуя середину, онъ хотѣлъ умѣренной демократіи, которая не имѣла бы никакихъ невыгодъ демократическаго правленія. Подобный идеалъ, какъ бы онъ ни былъ примѣняемъ къ практикѣ, все таки долженъ оставаться въ области мечтаній.

Въ томъ же духѣ Юмъ указываетъ и на тѣ преобразованія, которыя слѣдуетъ сдѣлать въ англійской конституціи, для того чтобы приблизить ее къ совершеннѣйшему образцу ограниченной монархіи. Касательно нижней палаты, реформа должна состоять въ уравненіи представительства, съ предоставленіемъ права голоса только собственникамъ, имѣющимъ 200 фунтовъ дохода. Верхняя же палата, для того чтобы служить надежнымъ противовѣсіемъ такому представительству, должна быть совершенно преобразована: перія должна быть пожизненная, а не наслѣдственная, съ тѣмъ чтобы самой палатѣ было предоставлено право выбирать своихъ членовъ, и никто не имѣлъ бы права отказываться. При такомъ устройствѣ, верхняя палата будетъ состоять изъ способнѣйшихъ людей страны; вмѣстѣ съ тѣмъ, она получитъ возможность парализовать демагоговъ, принявши ихъ въ свою среду. При всемъ томъ, замѣчаетъ Юмъ, ограниченная монархія всегда будетъ страдать тремя главными недостатками: 1) предложенными преобразованіями смягчается, но не устраняется различіе придворной и народной партій; 2) личный интересъ короля всегда будетъ имѣть значительное вліяніе на дѣла; 3) мечъ и тутъ находится въ рукахъ одного лица, которое будетъ нерадѣть о милиціи, съ тѣмъ чтобы поддерживать постоянную армію [1]).

И эта критика страдаетъ тѣмъ же недостаткомъ, какъ и изложенный выше проектъ. Юмъ желалъ устранить нѣкоторыя невыгоды конституці-

---

[1]) Idea of a perfect commonwealth: Essays, vol. 1, стр. 495.

онной монархіи, въ томъ видѣ, какъ она установилась въ Англіи; но вмѣстѣ съ невыгодами уничтожались и тѣсно связанныя съ ними преимущества. Каждый образъ правленія имѣетъ свою оборотную сторону, съ которою надобно примириться, какъ скоро одобряется самое его начало. Поэтому, при оцѣнкѣ какихъ бы то ни было учрежденій, невозможно ограничиваться частными соображеніями; необходимо возвыситься къ болѣе общей точкѣ зрѣнія, принявши во вниманіе всю совокупность элементовъ и интересовъ, входящихъ въ ихъ составъ. Неопредѣленное начало пользы, котораго держался Юмъ, ведетъ именно къ такого рода ошибкамъ. Неприложимое къ праву и къ нравственности, оно несомнѣнно имѣетъ существенное значеніе въ политикѣ, которая руководится главнымъ образомъ видами общественнаго блага. Но пока это начало остается чисто практическимъ, пока оно лишено тѣхъ философскихъ основаній, которыя даютъ ему надлежащую точку опоры, оно не можетъ идти далѣе частныхъ соображеній о выгодахъ и недостаткахъ тѣхъ или другихъ учрежденій. Между тѣмъ, такихъ частныхъ соображеній можетъ быть безчисленное множество, притомъ совершенно противоположныхъ другъ другу; ибо во всякомъ учрежденіи есть хорошія и дурныя стороны, а начало пользы не заключаетъ въ себѣ никакого мѣрила, по которому можно бы было судить о преимуществѣ тѣхъ или другихъ. Съ чисто практической точки зрѣнія, повидимому, всего лучше придерживаться освященнаго временемъ порядка, ибо здѣсь только можно найти твердую точку опоры, которую даетъ вѣковой опытъ. Это совѣтуетъ и Юмъ, который, какъ мы видѣли, постоянно вооружается противъ радикальныхъ воззрѣній. Съ этой стороны, начало пользы могло служить лучшимъ орудіемъ охранительной политики, ибо нѣтъ ничего очевиднѣе пользы, проистекающей отъ упроченнаго порядка и отъ постепеннаго развитія. Юмъ является здѣсь родоначальникомъ новыхъ англійскихъ консерваторовъ. Но съ другой стороны, такъ какъ установленный порядокъ всегда содержитъ въ себѣ безчисленныя неудобства, то это же самое начало пользы можетъ быть обращено въ орудіе самой ожесточенной критики существующаго. На основаніи различныхъ соображеній о томъ, что полезно или вредно, можно требовать самыхъ радикальныхъ перемѣнъ и строить фантастическія зданія, представляющія остроумныя воззрѣнія въ частностяхъ, но совершенно удаленныя отъ дѣйствительности. Если въ своихъ доводахъ противъ революціонеровъ Юмъ указалъ дорогу Борку и другимъ, то въ своемъ проектѣ совершеннѣйшей республики онъ

проложилъ путь будущимъ англійскимъ радикаламъ. Онъ является здѣсь родоначальникомъ Бентама. Такимъ образомъ и въ политикѣ начало пользы, взятое съ чисто практической стороны, по своей шаткости и неопредѣленности, можетъ служить почвою для самыхъ разнородныхъ направленій. Съ этой точки зрѣнія можно и держаться середины, какъ Юмъ, и отстаивать охранительныя начала, какъ Боркъ, и наконецъ, требовать радикальныхъ преобразованій, какъ Бентамъ.

2. БОРКЪ.

Едмондъ Боркъ (Burke), знаменитый въ исторіи Англіи, какъ ораторъ и писатель, былъ собственно не философъ, а политическій теоретикъ. Онъ не только не изслѣдовалъ основныхъ началъ человѣческаго общежитія, но постоянно вооружался противъ всякихъ метафизическихъ доводовъ и разсужденій, считая ихъ безполезными словопреніями. Все его вниманіе было устремлено на практическую сторону политической жизни; но здѣсь, наоборотъ, онъ являлся болѣе теоретикомъ, нежели практикомъ. Его задача заключалась не столько въ исполненіи извѣстныхъ мѣръ, сколько въ выясненіи общихъ началъ, руководящихъ дѣятельностью государственныхъ людей. Одаренный обширнымъ, гибкимъ и многостороннимъ умомъ, онъ нерѣдко выказывалъ значительную глубину въ своихъ взглядахъ, которые онъ къ тому же умѣлъ облечь въ форму увлекательнаго краснорѣчія. Но отсутствіе твердыхъ философскихъ основаній вело къ тому, что онъ въ своихъ воззрѣніяхъ не въ состояніи былъ идти далѣе практическаго начала общественной пользы. А такъ какъ это начало, по своей эластичности, даетъ точки опоры для разнообразныхъ направленій, и притомъ Боркъ, съ своимъ многостороннимъ умомъ, способенъ былъ схватывать различныя стороны предметовъ, а по своей страстности подверженъ былъ увлеченіямъ, то отсюда сама собою представлялась возможность перехода съ одной точки зрѣнія на другую. Держась одного и того же начала, можно было смотрѣть на предметъ съ противоположныхъ сторонъ и развивать совершенно различныя системы.

Это именно мы и видимъ у Борка. Въ теченіи почти всей своей политической дѣятельности, онъ былъ ревностнымъ вигомъ и постоянно защищалъ воззрѣнія этой партіи. Какъ членъ Палаты Общинъ, онъ во имя парламентскаго правленія, возставалъ на такъ называемыхъ друзей короля; онъ отстаивалъ право колоній облагать себя податьми независимо

отъ метрополіи. Но когда вспыхнула французская революція, его либеральныя убѣжденія уступили мѣсто совершенно инымъ взглядамъ. Тѣ крайніе выводы, которые дѣлались революціонною партіею изъ началъ свободы и равенства, заставили Борка взглянуть на эти начала критически. Онъ сильнѣе сталъ настаивать на противоположной сторонѣ общежитія, на нравственныхъ элементахъ государства, и со всею силою своего краснорѣчія, выставилъ ихъ значеніе въ развитіи политической жизни. Плодомъ этого поворота были *Размышленія о французской революціи* (Reflections on the revolution in France), вышедшія въ 1790-мъ году. Въ этомъ сочиненіи онъ съ яростью возставалъ на всѣ дѣйствія Учредительнаго Собранія 1789-го года и подвергалъ безпощадной критикѣ провозглашенные имъ революціонные принципы.

Виги возмутились подобнымъ явленіемъ, исходившимъ изъ ихъ среды. Они объявили себя на сторонѣ Фокса, который поддерживалъ начала революціи. Произошелъ торжественный разрывъ между друзьями. Боркъ въ *Воззваніи отъ новыхъ къ старымъ вигамъ* (An appeal from the new to the old whigs) старался доказать, что онъ вовсе не перемѣнилъ своихъ мнѣній, а держался тѣхъ началъ, которыя постоянно признавала его партія. Но убѣдить въ этомъ прежнихъ друзей было невозможно. Если искренняя перемѣна мыслей не можетъ служить ему въ укоръ, если она свидѣтельствуетъ о многосторонности его ума, то съ другой стороны не можетъ быть сомнѣнія, что новыя его воззрѣнія далеко отстоятъ отъ тѣхъ началъ, которыя искони были знаменемъ виговъ. Въ этомъ легко убѣдиться при внимательномъ разборѣ *Размышленій о французской революціи*.

Поводомъ къ книгѣ Борка послужила проповѣдь доктора Прайса о французской революціи и послѣдовавшій за тѣмъ адресъ лондонскаго Революціоннаго Общества французскому Учредительному Собранію. Прайсъ, восторгаясь переворотомъ, совершившимся во Франціи, ссылался на предшествовавшую ему революцію англійскую и утверждалъ, что Французы прилагаютъ у себя тѣ начала, которыя были первоначально завоеваны Англичанами, а именно: 1) право народа избирать своихъ правителей; 2) право смѣнять ихъ за дурное управленіе; 3) право установлять у себя тотъ или другой образъ правленія по своему изволенію. Это было ученіе о народовластіи, въ томъ видѣ, какъ оно издавна признавалось вигами.

Боркъ всѣми силами возстаетъ противъ этихъ положеній, утверждая, что англійскій народъ никогда не думалъ присвоивать себѣ подобныхъ правъ. Прайсъ, говоритъ онъ, могъ ссылаться развѣ только на революцію 1649-го года, которая ниспровергла весь существующій порядокъ; но революція 1688-го года держалась совершенно иныхъ началъ. Они изложены въ *Объявленіи правъ* (Declaration of Rights), писанномъ коренным вигомъ, лордомъ Сомерсомъ. Этотъ актъ, какъ показываетъ самое его названіе, имѣлъ въ виду только упроченіе искони принадлежавшихъ гражданамъ вольностей и утвержденіе законнаго порядка престолонаслѣдія, нарушеннаго поступками Якова II-го; тутъ нѣтъ ни единаго слова о правѣ народа избирать своихъ правителей, смѣнять ихъ за дурное управленіе и установлять у себя то правительство, какое ему угодно. Черезъ нѣсколько лѣтъ, съ пресѣченіемъ династіи, снова представился удобный случай присвоить себѣ эти права, и опять таки англійскій народъ не сдѣлалъ ничего подобнаго. Была призвана ближайшая къ престолу линія, именно съ тѣмъ, чтобы сохранить законный порядокъ престолонаслѣдія. Дѣятели революціи 1688-го года такъ мало думали о мнимыхъ правахъ народа, приписанныхъ ему докторомъ Прайсомъ, что они въ томъ же Объявленіи Правъ „всенижайше и вѣрноподданно подчиняютъ себя, своихъ наслѣдниковъ и свое потомство на вѣки" королевской власти. Они старались даже избѣжать всякаго вида нарушенія существующаго порядка, чтобы не поколебать основаній общества.

Боркъ соглашается однако, что въ выборѣ Вильгельма III-го было *маленькое и временное отклоненіе* отъ принятыхъ началъ; но невозможно исключеніе возводить въ правило. Низложеніе Якова II-го было дѣломъ *необходимости*, въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Если мы не хотимъ запутывать себя въ сѣти метафизической софистики, говоритъ Боркъ, мы легко можемъ примирить установленное правило съ случайнымъ изъятіемъ, святость законнаго порядка престолонаслѣдія съ возможностью перемѣны въ крайнихъ случаяхъ. Государство не можетъ сохраняться, если оно не имѣетъ средствъ исправлять свои недостатки. Безъ этого, оно рискуетъ потерять даже ту часть своего устройства, которою народъ всего болѣе дорожитъ. Но это не значитъ, что при всякомъ исправленіи надобно разрушать все зданіе и начинать дѣло съизнова. Начало исправленія не должно противорѣчить началу сохраненія, которое лежитъ въ основаніи всего государственнаго

строя. Каково бы ни было полновластіе, которымъ облеченъ былъ парламентъ во времена революціи, онъ былъ связанъ нравственно, обязанностью сохранить исконныя учрежденія государства, которыя дѣлаютъ его тѣмъ, чѣмъ оно есть. Ни одинъ органъ верховной власти не имѣетъ права ни отказаться отъ своихъ правъ, ни уничтожить чужія. Это воспрещается общественнымъ договоромъ, который называется конституціею. Пока различныя власти продолжаютъ составлять одно политическое тѣло, отношенія ихъ должны сохраняться неизмѣнными; иначе не будетъ иного закона, кромѣ силы. Эти переходящія изъ поколѣнія въ поколѣніе права, присвоенныя отдѣльнымъ учрежденіямъ, находятся въ такой зависимости другъ отъ друга, что только при наслѣдственности короны сохраняются вольности, какъ наслѣдственное достояніе народа. Поэтому Англичане смотрятъ на законный порядокъ преемственности престола, какъ на свое право, а не какъ на ущербъ своимъ правамъ; они видятъ въ этомъ благодѣяніе, а не тяжесть, обезпеченіе свободы, а не признакъ рабства. Фанатики народной власти также безразсудны въ своихъ требованіяхъ, какъ и прежніе фанатическіе приверженцы монархіи, которые утверждали, что это единственное законное правленіе на землѣ, и признавали за монархомъ ненарушимое и неотъемлемое право на престолъ, во всякомъ лицѣ и при всѣхъ обстоятельствахъ, воззрѣніе неприложимое къ какому бы то ни было гражданскому или политическому праву. Всегда и вездѣ, въ силу необходимости, должны быть допущены исключенія, но эти исключенія не уничтожаютъ правила [1]).

Второе положеніе доктора Прайса состояло въ томъ, что народъ имѣетъ право смѣнять князей за дурное управленіе (misconduct). Боркъ возражаетъ, что ни одно правительство въ мірѣ не могло бы держаться ни единой минуты, если бы народъ имѣлъ право низвергнуть его по столь неопредѣленному поводу. Вожди революціи основали низложеніе Якова II-го на гораздо болѣе серіозныхъ причинахъ. Они обвинили его въ стремленіи ниспровергнуть протестантскую церковь и государство, основные законы и вольности гражданъ; они сочли его виновнымъ въ нарушеніи первобытнаго договора между княземъ и народомъ, а это болѣе, нежели плохое управленіе. При этомъ они отнюдь не думали сохранять за собою право низлагать князей, право столь трудное въ приложеніи, столь невѣрное въ исходѣ и часто столь вредное въ послѣдствіяхъ. Для обезпе-

---

[1]) Reflect. on the Rev. Lond. 1790 стр. 20—37.

ченія свободы на будущее время, они прибѣгли къ другимъ средствамъ: къ отвѣтственности министровъ, къ частому созыванію парламента, къ бдительному контролю надъ всѣми дѣйствіями правительства. Докторъ Прайсъ, въ подтвержденіе своихъ взглядовъ, говоритъ, что королямъ слѣдуетъ внушать, что они не господа, а слуги народа. Это справедливо въ томъ смыслѣ, что власть ихъ имѣетъ единственною цѣлью общее благо; но это совершенно невѣрно, если принять это въ томъ значеніи, что они будто бы подчинены народу и могутъ быть смѣняемы по его изволенію. Монархъ призванъ не повиноваться, а повелѣвать. По англійской конституціи, король безотвѣтственъ и не подлежитъ суду передъ кѣмъ бы то ни было. Поэтому низложеніе его, какъ было въ революціи, совершенно выходитъ изъ предѣловъ закона. Это случай войны, а не конституціи. Война же справедлива, когда она необходима. Это чрезвычайный государственный вопросъ, который, *какъ и всѣ другіе государственные вопросы*, есть дѣло распоряженій, средствъ и вѣроятныхъ послѣдствій, скорѣе нежели положительнаго права. Во всякомъ случаѣ, правомѣрна она или неправомѣрна, революція всегда будетъ послѣднимъ прибѣжищемъ мыслящихъ и честныхъ людей [1]).

Наконецъ, третье право, о которомъ говоритъ докторъ Прайсъ, еще менѣе можетъ найти опору въ переворотѣ 1688-го года. Революція вышла изъ стремленія сохранить старинныя вольности и права, а отнюдь не изъ страсти къ нововведеніямъ. Англійскій народъ всегда смотрѣлъ на свои политическія учрежденія, какъ на драгоцѣнное наслѣдіе предковъ, отъ котораго онъ заботливо устранялъ всякій чуждый ему наростъ. Всѣ преобразованія дѣлались на основаніи ссылки на старину. Въ силу практической мудрости, которая стоитъ безконечно выше теоретической науки, Англичане всегда предпочитали положительное наслѣдственное право на все, что можетъ быть дорого человѣку и гражданину, неопредѣленному умозрительному праву, которое подвергало бы обезпеченное ихъ наслѣдіе опасности быть разорваннымъ на клочки всякимъ безпорядочнымъ умомъ. Слѣдуя такой политикѣ, мы руководимся самою природою, которая есть мудрость безъ размышленія, но мудрость высшая. Сохраненіе стараго при постепенныхъ измѣненіяхъ есть общій законъ всякаго постояннаго тѣла, состоящаго изъ преходящихъ частей. Этимъ способомъ цѣлое никогда не бываетъ ни молодо, ни старо, ни среднихъ

---

1) Refl. on the Rev. стр. 37—44.

лѣтъ, но движется въ неизмѣнномъ постоянствѣ черезъ различныя фазы паденія, обновленія и прогресса. Слѣдуя этому установленному природою порядку въ управленіи государствомъ, мы достигаемъ того, что улучшенія никогда не бываютъ совершенно новы, а то, что сохраняется, никогда не становится совершенно устарѣлымъ. Дѣйствуя всегда какъ бы передъ ликомъ святыхъ праотцевъ, духъ свободы, который самъ по себѣ можетъ вести къ излишествамъ, умѣряется благоговѣйною важностью. Мысль о свободномъ происхожденіи внушаетъ человѣку чувство собственнаго достоинства, далекое отъ той наглой дерзости, которая почти всегда безобразитъ первыхъ пріобрѣтателей всякаго преимущества. Всѣ софисты въ мірѣ не въ состояніи придумать что нибудь болѣе способное сохранить разумную и мужественную свободу, какъ этотъ путь, въ которомъ великимъ оберегателемъ права становится болѣе природа, нежели умозрѣніе, болѣе сердце, нежели человѣческія изобрѣтенія [1]).

Невозможно не признать всей силы и всей глубины этихъ доводовъ. Въ первый разъ историческія начала государственной жизни противополагались отвлеченнымъ теоріямъ либерализма, и противополагались съ удивительнымъ глубокомысліемъ и съ увлекающимъ краснорѣчіемъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не сказать, что Боркъ становился на совершенно иную почву, нежели старые виги. Онъ окончательно отвергалъ ученіе о народной власти, между тѣмъ какъ виги именно на этомъ и стояли, и во имя этого начала произвели революцію. Ссылка на Объявленіе Правъ ничего не доказывала, ибо этотъ актъ произошелъ вслѣдствіе сдѣлки между двумя партіями, на которыя раздѣлялось общество. Редакція намѣренно была придумана такая, что подъ нею могли подписаться и тори. Боркъ, въ своихъ доводахъ, очевидно защищаетъ воззрѣніе послѣднихъ. Для нихъ возведеніе на престолъ Вильгельма III-го было дѣйствительно отклоненіемъ отъ признаннаго правила; для виговъ же это было только прямое и естественное послѣдствіе неотъемлемо принадлежащаго народу права. Отрицаніе исконнаго ученія виговъ не могло быть оправдано даже съ исторической точки зрѣнія, съ которой Боркъ обсуждалъ англійскую конституцію, ибо съ половины XVII-го вѣка виги составляли одинъ изъ существенныхъ элементовъ развитія Англіи, тотъ именно элементъ, который всего болѣе содѣйствовалъ пріобрѣтенію и упроченію свободы. Вся англійская исторія вытекла изъ борьбы проти-

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 44—50.

воположныхъ началъ и послѣдовавшихъ между ними сдѣлокъ, а никакъ не изъ отрицанія одного во имя другаго. Правда, Боркъ не раздѣлялъ и взглядовъ прежнихъ приверженцевъ законной монархіи: вмѣстѣ съ ученіемъ о полновластіи народа онъ отвергалъ и теорію ненарушимаго права королей; онъ допускалъ исключенія въ случаѣ необходимости. Это была та точка зрѣнія, на которую принуждена была стать партія торіевъ, примкнувшая къ революціи, точка зрѣнія практической пользы, которая давала возможность сближенія съ противниками въ общихъ государственныхъ вопросахъ. Но и здѣсь, къ значительной долѣ истины примѣшивалась консервативная односторонность. Боркъ былъ несомнѣнно правъ, когда онъ утверждалъ, что вопросъ о революціи совершенно выходитъ изъ предѣловъ закона, что это не право, а фактъ, который можетъ быть оправданъ только крайнею необходимостью. Но онъ шелъ далѣе: онъ утверждалъ, что даже собраніе, облеченное полновластіемъ, нравственно связано обязанностью сохранить старинную конституцію, которая должна оставаться неприкосновенною, пока существуетъ самое государство. Это ученіе никакъ уже нельзя признать правильнымъ. Государство остается, а устройство его измѣняется, сообразно съ новыми потребностями народа. Самыя коренныя перемѣны всегда могутъ быть правомѣрно произведены существующею въ данное время верховною властью, которая руководится единственно видами общаго блага. Все что можно было утверждать съ точки зрѣнія Борка, это то, что полезно измѣнять учрежденія постепенно и обновлять сохраняя. Это несомнѣнно справедливо, хотя и это не можетъ быть возведено въ безусловное правило. Человѣческое развитіе слѣдуетъ вовсе не одинакимъ законамъ съ развитіемъ физическаго организма. Въ человѣческихъ обществахъ происходитъ невѣдомая матеріальной природѣ борьба между старымъ и новымъ, и эта борьба нерѣдко ведетъ къ переломамъ, которыми опредѣляется поступательное движеніе народовъ. Радикальныя преобразованія и самыя революціи имѣютъ свою историческую роль, которую нельзя отвергать безусловно. Исторія Англіи, гдѣ преданіе имѣло наиболѣе силы, служитъ тому нагляднымъ примѣромъ. Хотя Боркъ и признаетъ прогрессъ, но всѣ его доводы очевидно клонятся на сторону сохраненія. По его теоріи, всѣ права должны быть наслѣдственны; всякая перемѣна должна опираться на преданіе и авторитетъ. Гдѣ же тутъ мѣсто для обновленія? Во всякомъ случаѣ, это ученіе неприложимо къ тѣмъ народамъ, у которыхъ нѣтъ исторической свободы. Имъ приходится пріобрѣтать ее заново, что конечно невыгодно, но неизбѣжно. Даже ког-

да она не водворяется насильственно, а добровольно даруется законною властью, она все таки не имѣетъ основаніемъ старину и не можетъ считаться наслѣдственнымъ достояніемъ граждан. Очевидно, что съ этой точки зрѣнія невозможно было безпристрастно судить о французской революціи.

Боркъ былъ убѣжденъ, что Франція могла бы слѣдовать примѣру Англіи и достигнуть такого же благоденствія. Стоило только обратиться къ старинным привилегіямъ, изглаженнымъ вѣками абсолютизма. Надобно было исправить разрушенныя стѣны, а не начинать строить все зданіе съизнова. Французы сдѣлали наоборотъ: они отвергли все прошедшее, какъ будто бы они начали жить со вчерашняго дня. Вслѣдствіе этого, они лишили себя всякой точки опоры. Во главѣ государства явилось собраніе съ неограниченною властью, съ совершенно неопредѣленными цѣлями и безъ всякой сдержки и контроля. Результатомъ было только всеобщее разрушеніе. „Французская революція, говоритъ Боркъ, самая удивительная, какая только случалась на землѣ.... Все кажется противоестественнымъ въ этомъ странномъ хаосѣ легкомыслія и звѣрства, всякаго рода преступленій, перемѣшанныхъ со всякаго рода безумствами [1]“.

Въ этомъ приговорѣ, такъ же какъ и во всѣхъ сужденіяхъ Борка о дѣятельности Учредительнаго Собранія, рядомъ съ отдѣльными мѣткими чертами, безъ сомнѣнія проявляется совершенное непониманіе исторической жизни другихъ народовъ. Увлеченный пристрастіемъ къ старинѣ, Боркъ былъ совершенно увѣренъ, что для водворенія свободы достаточно покопаться въ архивахъ. Онъ не видѣлъ, что крѣпость историческихъ правъ прежде всего зависитъ отъ ихъ непрерывности въ народномъ сознаніи и въ жизни, и что тамъ, гдѣ прошли вѣка неограниченной власти, не можетъ быть рѣчи о возобновленіи разрушенныхъ стѣнъ. Точно также мало значенія имѣетъ его оцѣнка состоянія Франціи, предшествовавшаго революціи. Онъ рисуетъ его въ самыхъ блистательныхъ краскахъ, чтобы доказать всю пользу, которую Французы могли бы извлечь изъ этого матеріала, если бы они захотѣли идти по стопамъ Англичанъ. Онъ не видитъ, что это были отжившіе свой вѣкъ остатки старины, которые потеряли уже всякую внутреннюю силу, а потому должны были исчезнуть при первомъ толчкѣ. Когда охранительная политика, вмѣсто того, чтобы дѣлать своевременныя уступки новымъ стремленіямъ общества,

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 11, 50 и слѣд., 66.

упорно держится освященныхъ вѣками порядковъ, она сама себѣ готовитъ неизбѣжную гибель: жизнь незамѣтно подтачиваетъ устарѣвшія формы, и въ данную минуту, передъ удивленными глазами правителей, рушится все тщательно оберегаемое зданіе.

Гораздо основательнѣе та критика, которую Боркъ направляетъ противъ ученія о правахъ человѣка и основанной на нихъ французской конституціи. Слабый въ пониманіи исторической жизни другихъ народовъ, Боркъ выказываетъ всю свою силу, когда дѣло идетъ о политическихъ теоріяхъ и объ оцѣнкѣ государственныхъ учрежденій. И здѣсь во многомъ проявляется односторонность мысли; нерѣдко выражается и чисто практическій взглядъ на вещи, неспособный обнять философскую сторону вопросовъ; но рядомъ съ этимъ высказывается значительная глубина сужденій.

Во Франціи, говоритъ Боркъ, уваженіе къ старинѣ, къ опыту, къ основнымъ законамъ государства замѣняется *правами человѣка*. Противъ этихъ правъ нѣтъ давности, нѣтъ обязательныхъ договоровъ; они не признаютъ ни сдѣлокъ, ни уступокъ. Всякое изъ нихъ изъятіе считается обманомъ и несправедливостью. Съ правами человѣка ни одно правительство не можетъ считать себя безопаснымъ. Это ученіе направлено противъ старинной и благодѣтельной власти, точно также какъ и противъ самой жестокой тираніи. У человѣка дѣйствительно есть права, но они совсѣмъ не тѣ, которые проповѣдуются французскими теоретиками. Если гражданскій порядокъ установленъ для пользы людей, то эти выгоды становятся ихъ правомъ. Государство есть благотворительное учрежденіе, и самый законъ есть благотворительность, дѣйствующая по извѣстному правилу. Люди, въ пользу которыхъ установлены законы, имѣютъ право жить по этому правилу. Они имѣютъ право на защиту правосудія, на сохраненіе плодовъ своего труда, на наслѣдіе отцовъ и на воспитаніе дѣтей. Человѣкъ имѣетъ право на все, что онъ можетъ дѣлать безъ ущерба другимъ, а также и на справедливое участіе въ томъ, что общество создаетъ въ пользу гражданъ. Но что касается до участія въ общественной власти, то оно отнюдь не принадлежитъ къ первоначальнымъ правамъ человѣка; здѣсь все зависитъ отъ условій и договоровъ.

Права, которыя приписываются человѣку независимо отъ гражданскаго порядка, совершенно даже немыслимы при послѣднемъ. Первое правило гражданскаго общества состоитъ въ томъ, что никто не можетъ быть судьею въ собственномъ дѣлѣ; слѣдовательно, вступая въ общество, человѣкъ

прямо долженъ отказаться отъ основнаго своего права, отъ права дѣйствовать по собственному сужденію и усмотрѣнію, въ значительной степени даже отъ права самозащищенія. Человѣкъ не можетъ разомъ пользоваться выгодами гражданскаго и негражданскаго быта. Чтобы обрѣсти правосудіе, онъ долженъ отречься отъ права самому опредѣлять требованія справедливости въ приложеніи къ самымъ существеннымъ своимъ интересамъ; чтобы обезпечить себѣ нѣкоторую свободу, онъ долженъ сдать ее всецѣло въ чужія руки. Но какъ скоро отнимается что либо изъ правъ человѣка, какъ скоро полагается имъ какая либо искусственная граница, такъ законы становятся уже дѣломъ усмотрѣнія и соглашенія. Правительство установляется не въ силу правъ человѣка, существующихъ независимо отъ него; *правительство есть изобрѣтеніе человѣческой мудрости для удовлетворенія человѣческихъ нуждъ*. Люди, подъ нимъ живущіе, конечно, получаютъ право на удовлетвореніе этихъ нуждъ; но въ числѣ послѣднихъ находится и необходимость надлежащаго воздержанія страстей. Общежитіе требуетъ, чтобы не только въ отдѣльныхъ лицахъ, но и въ совокупной массѣ народа, наклонности людей часто встрѣчали преграды, чтобы воля ихъ подвергалась контролю, и страсти ихъ были пріучены къ покорности. А это можетъ быть произведено только властью, стоящею внѣ ихъ, властью не подчиненною тѣмъ самымъ лицамъ, которыхъ она призвана обуздывать. Но такъ какъ свобода и сдержки могутъ вступать въ разнообразнѣйшія отношенія другъ къ другу, смотря по времени и обстоятельствамъ, такъ какъ здѣсь могутъ быть безчисленныя видоизмѣненія, то невозможно установить тутъ какое бы то ни было отвлеченное правило, и нелѣпо обсуждать учрежденія на этомъ основаніи. Государственное устройство и распредѣленіе въ немъ властей требуютъ самаго утонченнаго искусства; для этого нужно глубокое знаніе человѣческой природы, человѣческихъ потребностей и всего, что можетъ способствовать или противодѣйствовать общественнымъ цѣлямъ. Это—наука, которой нельзя научиться a priori. Въ этомъ дѣлѣ нужно призвать практика, а не профессора метафизики. Поэтому безумно уничтожать старое зданіе, которое на что нибудь годится, и воздвигать новое, не имѣя передъ глазами никакихъ оправданныхъ опытомъ образцовъ. Метафизическія права, которыя входятъ въ составъ общественной жизни, подвергаются въ ней такимъ безконечнымъ преломленіямъ и видоизмѣненіямъ, что отъ первоначальной простоты ихъ не остается ничего. Человѣческая природа сама по себѣ сложная вещь; обществен-

ныя потребности принадлежатъ къ наисложнѣйшимъ предметамъ. Поэтому о простотѣ устройства здѣсь не можетъ быть рѣчи. Простыя правительства худшія изъ всѣхъ. Такимъ образомъ, мнимыя права теоретиковъ, чѣмъ они вѣрнѣе метафизически, тѣмъ они фальшивѣе нравственно и политически. Истинныя права людей въ государствѣ суть ихъ выгоды, и эти выгоды состоятъ иногда въ балансѣ между различными благами, иногда въ сдѣлкахъ между благомъ и зломъ, а иногда даже въ выборѣ между зломъ и зломъ. Политическій разумъ есть, слѣдовательно, начало дѣйствующее по расчету; онъ дѣлаетъ сложеніе, вычитаніе, умноженіе и дѣленіе, но съ нравственными числами, а не съ метафизическими или математическими данными [1]).

И такъ, все сводится къ началу пользы. Это то же, что мы видѣли у Юма. Боркъ прямо говоритъ, что всякое правительство должно считаться законнымъ, если оно вытекло изъ тѣхъ началъ необходимой нужды (those principles of cogent expediency), которымъ всѣ правильныя власти обязаны своимъ происхожденіемъ, и которыми онѣ оправдываютъ свое существованіе [2]). „Старинныя учрежденія, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, цѣнятся по ихъ послѣдствіямъ. Если народъ счастливъ, друженъ, богатъ и могущественъ, мы предполагаемъ остальное.... Въ дѣйствительности, они составляютъ результатъ различныхъ нуждъ и практическихъ соображеній. Они рѣдко создаются по какой нибудь теоріи; скорѣе теоріи извлекаются изъ нихъ. Въ нихъ цѣль часто всего лучше достигается тамъ, гдѣ средства кажутся не совсѣмъ согласными съ тѣмъ, что мы считаемъ первоначальнымъ планомъ. Средства указанныя опытомъ могутъ лучше приходиться къ политическимъ видамъ, нежели тѣ, которыя были установлены въ первоначальномъ проектѣ. Они часто видоизмѣняютъ основныя учрежденія, а иногда совершенствуютъ тотъ самый планъ, отъ котораго они повидимому удалились. На все это можно бы привести любопытные примѣры изъ британской конституціи“ [3]).

Рядомъ съ этимъ однако у Борка являются и воззрѣнія другаго рода. Начало пользы слишкомъ шатко и неопредѣленно; оно не можетъ дать достаточной точки опоры для той идеи незыблемаго преемственнаго порядка, которую онъ старался противопоставить ученіямъ революціи. Какъ бы мы ни ссылались на вѣковой опытъ, на усмотрѣніе, на соглашенія,

---

1) Refl. on the Rev. стр. 86—92.
2) Тамъ же, стр. 243.
3) Тамъ же, стр. 253—254.

все же изъ этого вытекаетъ только рядъ безпрерывно измѣняющихся сдѣлокъ, смотря по времени и по обстоятельствамъ. Чтобы дать болѣе крѣпости установленнымъ учрежденіямъ, Боркъ, не заботясь о послѣдовательности, прибѣгаетъ къ понятію о ненарушимости первобытнаго общественнаго договора; но въ противоположность индивидуалистамъ, онъ старается обратить это понятіе въ пользу охранительныхъ началъ. Черезъ это преемственность права получаетъ у него ложный юридическій и даже религіозный оттѣнокъ. Мы уже видѣли это отчасти выше; но еще съ большею силою онъ настаиваетъ на этомъ въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ трактуетъ о религіозномъ освященіи государственной власти.

Общество, говоритъ Боркъ, дѣйствительно есть договоръ, но не такой договоръ, который могъ бы быть уничтоженъ по прихоти сторонъ, какъ низшія обязательства, заключаемыя во имя случайныхъ интересовъ. Государство — не торговая компанія для продажи перцу или табаку; на него надобно смотрѣть съ инымъ уваженіемъ. Это — товарищество для всякой науки, для всякаго искусства, для всякой добродѣтели, и въ полномъ совершенствѣ. А такъ какъ подобныя цѣли могутъ быть достигнуты только многими поколѣніями, то оно становится товариществомъ не только между нынѣ живущими, но и между живыми, умершими и имѣющими родиться. Договоръ, на которомъ зиждется каждое отдѣльное государство, составляетъ только часть великаго, первобытнаго договора вѣчнаго общества, договора связывающаго низшія и высшія естества, видимый и невидимый міръ, сообразно съ непреложнымъ закономъ, содержащимъ всѣ физическіе и нравственные предметы въ должномъ порядкѣ, каждый на своемъ мѣстѣ. Этотъ законъ не зависитъ отъ воли людей; напротивъ, они, въ силу высшей обязанности, должны подчинять ему свою волю. Гражданскія общества этого всемірнаго царства нравственно не вольны, по своему изволенію и по соображенію случайныхъ улучшеній, разорвать связи, скрѣпляющія ихъ подчиненное общество, и разложить установленный порядокъ, превративъ его въ противообщественный, безсвязный хаосъ элементарныхъ силъ. Только первая и высшая необходимость, необходимость, которая не составляетъ предметъ выбора, а сама выбираетъ, необходимость не допускающая разсужденій, можетъ оправдать возвращеніе къ анархіи. Эта необходимость не составляетъ даже исключенія изъ правила, ибо она сама входитъ, какъ составная часть, въ тотъ нравственный и физическій порядокъ вещей, которому человѣкъ волею или неволею долженъ подчиняться. Но когда то, что можетъ быть допу-

щено, какъ подчиненіе высшей необходимости, становится предметомъ выбора, тогда законъ нарушенъ, природѣ оказывается неповиновеніе; тогда возмутители объявляются внѣ закона и изгоняются изъ области разума, порядка, мира и добродѣтели въ противоположную область безумства, распрей, порока и смятеній [1]).

Одно изъ первыхъ и основныхъ требованій государственной жизни, продолжаетъ Боркъ, заключается поэтому въ томъ, что временные владѣльцы, не должны, забывая то, что они получили отъ предковъ и чѣмъ они обязаны потомству, присвоивать себѣ власть дѣйствовать такъ, какъ будто бы они были полные хозяева своей земли; они не должны считать себя въ правѣ истратить полученное достояніе, разрушить основы общественнаго зданія и оставить своимъ преемникамъ развалины, вмѣсто жилища. Это беззаконное легкомысліе, всегда готовое мѣнять государственный строй по случайнымъ прихотямъ людей, уничтожаетъ всякую преемственность политической жизни. Одно поколѣніе не связывается болѣе съ другимъ, и люди становятся немногимъ лучше, чѣмъ лѣтнія мухи [2]). Для того именно, чтобы предупредить подобное зло, государство соединяется съ церковью и освящается религіею, которая одна можетъ наложить нравственную узду на человѣка. Какъ часть вѣчнаго порядка, государство становится подъ покровительство Божества; дабы человѣкъ зналъ, что его случайная воля не есть мѣрило добра и зла, что онъ держитъ власть, единственно какъ довѣренность, и что эта власть тогда только правомѣрна, когда она сообразна съ вѣчнымъ, неизмѣннымъ закономъ, въ которомъ разумъ и воля совпадаютъ [3]). Государство получаетъ религіозное освященіе съ тою цѣлью, чтобы ни одинъ человѣкъ не взиралъ на его недостатки иначе, какъ съ должною осторожностью; чтобы онъ никогда не вздумалъ начинать преобразованіе разрушеніемъ; чтобы онъ приближался къ его ошибкамъ, какъ къ язвамъ отца, съ благочестивымъ благоговѣніемъ и съ дрожащею заботою [4]). Эти начала должны быть еще съ большею силою внушены народамъ, держащимъ власть, нежели князьямъ, ибо въ народномъ правленіи менѣе преградъ, менѣе страха; тутъ меньше отвѣтственности падаетъ на долю каждаго. Собственное одобреніе получа-

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 143—145.

[2]) Тамъ же, стр. 141.

[3]) Тамъ же, стр. 138, 139.

[4]) Тамъ же, стр. 143.

етъ въ немъ видъ общественнаго сужденія. Поэтому совершенная демократія—самая безстыдная вещь въ мірѣ [1]).

И здѣсь, нельзя во многихъ отношеніяхъ не удивляться силѣ и глубинѣ мыслей, высказанныхъ въ этихъ краснорѣчивыхъ разсужденіяхъ. Истинное существо государства, въ противоположность индивидуалистическимъ взглядамъ, и связь его съ высшимъ порядкомъ, господствующимъ въ мірѣ, выставлены въ самыхъ яркихъ чертахъ. Но нельзя также не сказать, что односторонность страсти увлекла знаменитаго оратора далеко за предѣлы собственныхъ его началъ. При такомъ воззрѣніи на государственную жизнь, не остается уже мѣста для человѣческой свободы. Человѣкъ долженъ только подчиняться извнѣ наложенному на него закону и хранить неприкосновеннымъ полученное имъ достояніе. Между тѣмъ, все развитіе государства совершается не иначе, какъ черезъ посредство человѣческой воли. Политическія учрежденія отнюдь не являются чѣмъ-то неизмѣннымъ и непреложнымъ; тутъ нѣтъ ни необходимыхъ физическихъ законовъ, ни непосредственнаго вмѣшательства Божества, ни вѣчныхъ и священныхъ обязательствъ, отъ которыхъ не позволено уклоняться. Государство дѣйствительно составляетъ не случайное товарищество, а постоянный союзъ, связывающій многія поколѣнія; но устройство этого союза мѣняется сообразно съ потребностями поколѣній. Умершіе и вновь прибывающіе связываются не внѣшними учрежденіями, которыя должны вѣчно оставаться неприкосновенными, а единствомъ внутренняго, живущаго въ нихъ духа, который образуетъ изъ нихъ единый народъ, и когда этотъ духъ съ теченіемъ времени измѣнился, тогда неизбѣжно долженъ измѣниться и внѣшній порядокъ жизни. Всего менѣе можно согласить это воззрѣніе съ началомъ пользы, которое самъ Боркъ признаетъ владычествующимъ въ государственномъ бытѣ. Здѣсь польза является только въ видѣ исключенія, притомъ не въ качествѣ практическаго начала, руководимаго опытомъ, а какъ извнѣ указанный путь жизни; человѣкъ не самъ становится ея судьею, а подчиняется ей, какъ какому то неизбѣжному року, устраняющему даже возможность какихъ бы то ни было разумныхъ соображеній. Принимая неизмѣнный и непреложный законъ, какъ основу всего государственнаго строя, Боркъ не замѣтилъ, что онъ становится на совершенно другую точку зрѣнія, нежели та, которую онъ постоянно поддерживалъ. Онъ по-

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 138, 139.

кидаетъ практическую почву и вдается въ чистѣйшую метафизику, не провѣривъ притомъ умозрительныхъ оснований, на которыхъ онъ строитъ свое зданіе, и не позаботясь согласить ихъ съ остальными своими началами. Въ этомъ ярко высказывается недостатокъ философскаго мышленія, который ведетъ къ эклектическому сочетанію разнородныхъ понятій. Съ своимъ пылкимъ воображеніемъ, Боркъ схватываетъ подъ часъ отрывочныя мысли, для которыхъ нѣтъ мѣста въ предѣлахъ его теоріи.

Послѣдовательно проведенное, это воззрѣніе должно привести къ самому крайнему консерватизму; тѣмъ не менѣе, Боркъ, остается вѣренъ началамъ свободы. „Я льщу себя тѣмъ, говоритъ онъ, что я люблю мужественную, нравственную и правильную свободу такъ же искренно, какъ кто бы то ни было [1]). Но не всякая свобода достойна хвалы и сочувствія. Пока извѣстное начало является, какъ отвлеченное, голое метафизическое требованіе, объ немъ ничего нельзя сказать рѣшительнаго. Надобно посмотрѣть, какъ оно прилагается къ жизни; ибо обстоятельства дѣлаютъ всякую вещь полезною или вредною для общества. Если свобода, какъ отвлеченное начало, можетъ считаться благодѣяніемъ, то слѣдуетъ ли изъ этого, что мы должны поздравить сумасшедшаго, который вырвался на волю, или разбойника, который убѣжалъ изъ тюрьмы? Дѣйствіе свободы на людей состоитъ въ томъ, что человѣкъ можетъ дѣлать все, что ему угодно; но надобно знать, что̀ именно ему угодно, и какое употребленіе онъ сдѣлаетъ изъ предоставленнаго ему простора. Когда въ извѣстномъ народѣ проявляется духъ свободы, мы видимъ дѣйствіе могучей силы, но прежде нежели этому радоваться, мы должны посмотрѣть, что̀ изъ этого выйдетъ, какимъ образомъ эта свобода способна сочетаться съ общественною властью, съ правильными финансами, съ нравственностью, съ религіею, съ прочностью собственности, съ миромъ и порядкомъ, съ гражданскими и общежительными правами. Все это тоже хорошія вещи, и безъ нихъ свобода не приноситъ пользы и не можетъ долго существовать [2]).

Здѣсь Боркъ становится опять на практическую почву, а вмѣстѣ съ тѣмъ у него является совершенно вѣрный взглядъ на значеніе свободы въ государственной жизни. Онъ отвергаетъ одностороннее и исключительное ея господство и требуетъ сочетанія ея съ другими существенными элементами человѣческихъ обществъ.

---

1) Refl. on the Rev. стр. 7.

2) Refl. on the Rev. стр. 7—9.

Съ той же точки зрѣнія Боркъ возстаетъ и на безусловное требованіе равенства. Тѣ, которые хотятъ все подвести подъ одинъ уровень, говоритъ онъ, никогда не установляютъ настоящаго равенства [1]). Во всякомъ обществѣ, каково бы оно ни было, существуютъ различные разряды гражданъ, и одни изъ нихъ неизбѣжно должны стоять выше другихъ. Уравнители извращаютъ только естественный порядокъ вещей, обращая къ верху то, что для прочности зданія должно лежать въ низу. Боркъ оговаривается впрочемъ, что онъ отнюдь не думаетъ дѣлать власть и почести привилегіею крови и титуловъ. Единственныя качества, которыя требуются для правительства, это — мудрость и добродѣтель, и въ какихъ бы слояхъ общества они ни находились, имъ слѣдуетъ предоставить почетное мѣсто. Все поэтому должно оставаться открытымъ для всѣхъ; но не для каждаго безразлично. Добродѣтель нужно подвергать испытаніямъ; храмъ почестей долженъ стоять на высотѣ, такъ чтобы путь къ нему изъ низкой среды былъ не слишкомъ легокъ [2]). Утверждаютъ, что двадцать четыре милліона людей должны имѣть перевѣсъ надъ нѣсколькими сотнями тысячъ. Это было бы справедливо, если бы государственное устройство было ариѳметическою задачею. Но воля массы и ея польза двѣ вещи совершенно разныя. Правительство, составленное изъ ничтожныхъ людей, хотя бы оно было выбрано сорока восьмью милліонами, не можетъ быть для нихъ хорошо [3]).

Съ этимъ, конечно, нельзя не согласиться; но Боркъ, съ своей стороны, впадаетъ въ противоположную односторонность, когда онъ требуетъ для крупной собственности совершенно преобладающаго вліянія въ государствѣ. Это значитъ прямо сдѣлать аристократію всемогущею. Истинное представительство государства, говоритъ онъ, должно представлять, какъ способность, такъ и собственность. Но такъ какъ способность — начало энергическое и дѣятельное, а собственность — лѣнивое и робкое, то послѣдняя никогда не будетъ ограждена отъ захватовъ первой, если она не преобладаетъ въ представительствѣ *совершенно внѣ всякой пропорціи*. Чтобы доставить ей безопасность, надобно, кромѣ того, чтобы она была представлена въ большихъ массахъ. Существо собственности состоитъ въ томъ, что она неровна. Поэтому крупныя единицы, которыя всего болѣе возбуждаютъ зависть и

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 72: those, who attempt to level, never equalize.
[2]) Refl. on the Rev. 72—74.
[3]) Тамъ же, стр. 76.

корыстолюбіе, должны быть поставлены внѣ всякой опасности. Онѣ должны образовать естественный оплотъ, около котораго будутъ тѣсниться всѣ меньшіе размѣры собственности, ибо послѣдніе, въ силу своей дробности, имѣютъ менѣе средствъ защищаться. Поэтому наслѣдственная передача крупныхъ единицъ всего болѣе содѣйствуетъ продолженію самого общества. На этомъ основаніи, въ Англіи, палата перовъ, состоящая изъ крупныхъ землевладѣльцевъ, составляетъ треть законодательной власти. Поэтому и въ нижней палатѣ крупная собственность имѣетъ преобладающее вліяніе. И если наслѣдственное богатство и сопряженные съ нимъ титулы безмѣрно обоготворяются слѣпыми и раболѣпными поклонниками власти, то съ другой стороны, они слишкомъ легко отвергаются поверхностными умозрѣніями близорукихъ и кичливыхъ философовъ. Извѣстное законное превосходство, нѣкоторое преимущество, данное рожденію, не противорѣчитъ ни природѣ, ни справедливости, ни политикѣ [1]). Своимъ цвѣтистымъ языкомъ Боркъ называетъ аристократію Коринѳскою капителью образованнаго общества, и считаетъ признакомъ либеральнаго и доброжелательнаго ума склоняться къ ней съ нѣкоторымъ пристрастнымъ увлеченіемъ [2]). Онъ утверждаетъ даже, что вся европейская цивилизація вышла изъ дѣйствія двухъ началъ: духа дворянскаго и духа религіознаго [3]). Поэтому уничтоженіе дворянства во Франціи возбуждаетъ въ немъ сильнѣйшее негодованіе.

Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ Борка мы находимъ болѣе метафоръ, нежели существенныхъ доказательствъ. Дать собственности преобладающее вліяніе въ государствѣ, на томъ основаніи, что она робка и лѣнива, значитъ прямо установить привилегію для неспособности. Имущественный цензъ имѣетъ весьма существенное значеніе въ конституціонныхъ учрежденіяхъ, но именно какъ признакъ политической способности, а отнюдь не какъ начало противоположное послѣдней. Проводя ту мысль, что каждый интересъ долженъ имѣть тѣмъ большее участіе въ представительствѣ, чѣмъ менѣе онъ въ состояніи самъ себя защищать, слѣдовало бы дать болѣе правъ мелкой собственности, которая, по увѣренію Борка, имѣетъ менѣе средствъ защиты, и еще болѣе массѣ пролетаріевъ, которыхъ интересы всего менѣе ограждены; но Боркъ весьма далекъ отъ подобнаго вывода. Очевидно, что въ основаніи его взглядовъ лежитъ при-

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 75—76.

[2]) Тамъ же, стр. 205.

[3]) Тамъ же, стр. 117.

вязанность къ существующимъ учрежденіямъ Англіи, которыя онъ старается оправдать во всѣхъ подробностяхъ, иногда даже совершенно несостоятельными соображеніями. Эти учрежденія, со всѣми своими историческими наростами и съ тѣмъ перевѣсомъ аристократическаго элемента, который въ XVIII-мъ вѣкѣ составлялъ характеристическую ихъ черту, представляются ему высшимъ идеаломъ политическаго устройства. Онъ противополагаетъ ихъ новой конституціи Франціи, вытекшей изъ демократическихъ теорій, и съ этой точки зрѣнія подвергаетъ послѣднюю обстоятельной критикѣ. Здѣсь опять мы встрѣчаемъ весьма мѣткіе взгляды и почти пророческія сужденія. Однако и тутъ мы напрасно стали бы искать безпристрастной оцѣнки чужихъ учрежденій. Не смотря на силу и блескъ разсѣянныхъ въ ней мыслей, вся эта полемика носитъ на себѣ болѣе характеръ памфлета, нежели серіознаго политическаго разсужденія.

Прежде всего, Боркъ указываетъ на то, что избирательная система, установленная Учредительнымъ Собраніемъ, противорѣчитъ провозглашеннымъ имъ самимъ началамъ абсолютнаго равенства. Въ ней вводится цензъ, хотя и небольшой, а это составляетъ уже отступленіе отъ неотчуждаемыхъ правъ человѣка. Гражданинъ принужденъ покупать то право, которое, по принятой теоріи, даровано ему самою природою, и которое никто не властенъ у него отнять. Треть представительства даже вполнѣ зиждется на началѣ собственности, но съ такимъ устройствомъ, что собственность не получаетъ отъ этого никакого обезпеченія; ибо право посылать въ собраніе большее количество представителей дается не лицамъ и не классамъ, платящимъ большее количество податей, а богатѣйшему департаменту, въ которомъ всѣ избиратели имѣютъ одинакій голосъ, такъ что преимуществомъ, предоставленнымъ богатству, пользуются собственно бѣдные, какъ многочисленнѣйшіе. Законодатели хотѣли сохранить нѣкоторый аристократическій элементъ, примѣнивъ его къ демократическимъ началамъ, а изъ этого вышла только совершенно несостоятельная смѣсь. Вся эта система, построенная на различныхъ основаніяхъ территоріи, народонаселенія и податей, говоритъ Боркъ, представляетъ сочетаніе разнородныхъ и несовмѣстимыхъ началъ. Здѣсь есть и плохая ариѳметика, и плохая геометрія и плохая метафизика; но нѣтъ ничего, что бы указывало на какую нибудь нравственную или политическую цѣль. Законодатели не обратили вниманія только на самого человѣка, съ его дѣятельностью, страстями и интересами [1]).

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 256—265.

И это выборное устройство прилагается ко всѣмъ ступенямъ общественнаго зданія, къ мѣстному управленію, также какъ и къ центральному представительству. Черезъ это Франція распадается на множество мелкихъ республикъ, совершенно не связанныхъ между собою и вовсе не подчиненныхъ центральной власти. Все ихъ единство основано на добровольномъ повиновеніи національному собранію. При этомъ раздѣленіи не обращено притомъ никакого вниманія на историческую и экономическую связь мѣстностей. Франція разсматривается, какъ завоеванная страна, и дѣлится на основаніи геометрическихъ соображеній, въ которыхъ люди разсматриваются, какъ голыя единицы. Подобное учрежденіе ничто иное, какъ мертворожденное дитя; оно не можетъ жить, потому что въ немъ нѣтъ условій для жизни [1]).

По справедливому замѣчанію Монтескьё, говоритъ далѣе Боркъ, мудрость древнихъ законодателей проявлялась особенно въ распредѣленіи гражданъ по классамъ. При такой задачѣ, надобно всмотрѣться въ условія и привычки гражданской жизни, въ то, что составляетъ какъ бы вторую природу, которая, видоизмѣняя опредѣленія первой, производитъ новыя сочетанія и установляетъ многообразныя различія между людьми. Надобно привести это разнообразіе къ единству и указать каждому лицу подобающее ему мѣсто въ общемъ тѣлѣ. Эти частныя связи даютъ самому государству болѣе прочности и постоянства и воздвигаютъ сильнѣйшій оплотъ противъ деспотизма. Но французскіе метафизики пренебрегли всѣми уроками опыта; они смотрѣли на людей, какъ на простыя единицы, имѣющія всѣ одинакое значеніе. Они все слили въ одну безразличную массу, которую потомъ распредѣлили на множество безсвязныхъ тѣлъ. Результатомъ будетъ то, что „если настоящая республика падетъ, то съ нею вмѣстѣ падутъ и всѣ гарантіи умѣренной свободы; ибо всѣ косвенныя сдержки, умѣряющія деспотизмъ, окончательно устранены, такъ что если монархія снова получитъ полное преобладаніе во Франціи, подъ этою или другою династіею, она будетъ, вѣроятно самою произвольною властью, какая когда либо являлась на землѣ. Это значитъ играть отчаянную игру [2])“.

Затѣмъ Боркъ переходитъ къ устройству центральныхъ властей. Онъ указываетъ прежде всего на то, что собраніе во Франціи совершенно

[1]) Refl. on the Rev. стр. 265—268.
[2]) Refl. on the Rev. стр. 273—275.

полновластно въ законодательствѣ; что оно не знаетъ никакихъ сдержекъ и границъ, ни юридическихъ, ни даже нравственныхъ. Нѣтъ ни основныхъ законовъ, ни установленныхъ правилъ, ни уважаемыхъ обычаевъ. Во французской конституціи нѣтъ даже того, что составляетъ первую потребность всякой благоустроенной демократіи, верхней палаты или сената. Единое собраніе поставлено рядомъ съ исполнительною властью, примѣръ доселѣ невиданный въ исторіи. Самые монархи нуждаются въ постоянномъ совѣтѣ; въ республикахъ же это составляетъ самую ихъ сущность. Тутъ болѣе всего необходимо посредствующее тѣло, стоящее между верховною властью народа и простымъ исполненіемъ [1]). Съ другой стороны, исполнительная власть лишена всякой дѣйствительной силы и остается простою декораціею. Король, для того чтобы быть настоящимъ королемъ, долженъ имѣть нѣкоторую независимость; здѣсь же у него отняты всѣ права. Онъ не имѣетъ права войны и мира; онъ не является источникомъ правосудія. Въ сущности, онъ остался только начальникомъ полицейскихъ служителей, тюремныхъ сторожей и палачей. Облеченный исполнительною властью, онъ долженъ исполнять не законы, что было бы свойственно его сану, а приказанія собранія, въ которомъ, притомъ, ни онъ самъ, ни его министры не имѣютъ права голоса. Поставленный на высоту, на которой онъ долженъ быть окруженъ почетомъ и уваженіемъ, онъ лишенъ всякихъ средствъ пріобрѣсти вліяніе и привязать къ себѣ подчиненныхъ. Онъ не можетъ раздавать никакихъ наградъ; онъ столь же мало является источникомъ чести, какъ источникомъ правосудія. Такое состояніе презрѣнія не есть положеніе приличное монарху; отъ безсилія нельзя требовать дѣйствій власти. Лучше уже было избавиться отъ него совершенно. Между тѣмъ, эта мнимая власть стоитъ громадныхъ суммъ; для чего же она существуетъ? Скажутъ, что надобно было ее сохранить для удовлетворенія устарѣлыхъ предразсудковъ. Но если сила обстоятельствъ не позволяла ее уничтожить, то слѣдовало сдѣлать изъ нея полезное для государства орудіе, а не превращать ее въ машину, которая не стоитъ масла, употребляемаго на подмазку ея колесъ [2]).

Также несостоятельно и устройство суда. Собраніе уничтожило старинные парламенты, которые, при всѣхъ своихъ недостаткахъ, имѣли то

[1]) Refl. on the Rev. стр. 286—288.
[2]) Refl. on the Rev. стр. 288—295.

огромное преимущество, что они были независимы. Такія тѣла могли служить нѣкоторою задержкою произволу, что въ демократіи еще въ десять разъ нужнѣе, нежели въ монархіи. Вмѣсто того, эти корпораціи уничтожены и замѣнены выборными судьями, которые естественно состоятъ въ полной зависимости отъ своихъ избирателей. Это—худшее судебное устройство, какое только можно было изобрѣсти. Напрасно меньшинство станетъ искать у нихъ безпристрастія. Въ нихъ будетъ господствовать самый неистовый духъ партіи, и воля массъ будетъ для нихъ единственнымъ руководствомъ. Въ добавокъ, эти новые судьи подчинены не законамъ, которые предстоитъ еще установить, а предписаніямъ собранія. Что же будетъ, если требованія собранія станутъ въ противорѣчіе съ тѣмъ, чего хочетъ мѣстное населеніе? Какихъ тутъ можно ожидать столкновеній! Къ довершенію нелѣпости, административныя власти совершенно изъяты отъ суда, то есть, именно тѣ, которые всего болѣе должны быть подчинены закону, ставятся выше его. Причина такого изъятія понятна: эти административныя тѣла служатъ главными орудіями демагоговъ въ ихъ стремленіи къ олигархіи черезъ демократію, а потому они должны быть свободны отъ всякихъ сдержекъ [1]).

Наконецъ, собраніе развратило войско и вселило въ него духъ возмущенія. Это доказывается ежедневными безпорядками и уничтоженіемъ всякой дисциплины, что признается самими военными властями. Войско не можетъ имѣть уваженія къ своему мнимому начальнику, королю, который играетъ роль куклы. Войску нужна дѣйствительная, энергическая, личная власть, которая умѣла бы заставить себѣ повиноваться. Съ другой стороны, оно не можетъ подчиняться и собранію, ибо для военныхъ людей нѣтъ ничего невыносимѣе господства адвокатовъ. Солдатамъ безпрестанно толкуютъ о правахъ человѣка, въ силу которыхъ каждый подчиняется только власти, имъ самимъ избираемой. Естественно, что они сочтутъ своимъ правомъ не повиноваться поставленнымъ надъ ними офицерамъ и потребуютъ для себя такого же выборнаго порядка, какой установленъ для національной гвардіи [2]). Все это можетъ вести только къ полнѣйшей анархіи. „Тутъ будетъ кровь, восклицаетъ Боркъ. Отсутствіе здраваго смысла въ устройствѣ всякаго рода силъ и всѣхъ гражданскихъ и судебныхъ властей заставитъ ее литься. Безпорядки могутъ быть пода-

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 298—303.
[2]) Refl. on the Rev. стр. 316—321.

ены въ извѣстную минуту или въ извѣстномъ мѣстѣ. Оня вспыхнуть въ другихъ, ибо здѣсь зло коренное и внутреннее [1])".

Эта неспособность французской демократіи въ приложеніи ко всѣмъ отраслямъ государственной жизни, продолжаетъ Боркъ, прикрывается великимъ именемъ свободы. Но что такое свобода безъ мудрости и добродѣтели? Это величайшее изъ всѣхъ золъ, ибо это—глупость, порокъ и безуміе безъ всякаго контроля и сдержки. Дать народу свободу — самое легкое дѣло. Тутъ не нужно править; достаточно распустить возжи. Установить правительство тоже не мудрено. Поставьте власть, учите повиновенію, и дѣло сдѣлано. Что трудно, это устроить *свободное правленіе*, то есть, соединить вмѣстѣ противоположные элементы свободы и воздержанія въ одинъ прочный порядокъ. Для этого требуется глубокая мысль и острый, сильный и сообразительный умъ [2]). Крайности близки другъ къ другу, говоритъ Боркъ въ другомъ мѣстѣ, и демократія, по сужденію величайшихъ мыслителей, имѣетъ много сходнаго съ тираніею. Хотя и могутъ быть обстоятельства, когда чистая демократія становится необходимою, но вообще говоря, абсолютная демократія, также какъ и абсолютная монархія, не могутъ считаться правильными образами правленія. Въ демократіи, большинство можетъ производить самый страшный гнетъ надъ меньшинствомъ, и здѣсь положеніе страдающихъ гораздо хуже, нежели гдѣ бы то ни было. Подъ игомъ жестокаго князя, они могутъ утѣшаться сочувствіемъ согражданъ и находить поддержку въ одобреніи народа. Но тѣ, которые угнетаются демократіею, лишены всякаго утѣшенія; они становятся какъ бы отверженцами человѣчества, ибо противъ нихъ возстаетъ весь ихъ родъ [3]). Защитники демократіи обыкновенно выставляютъ себя исключительными друзьями свободы, выдавая своихъ противниковъ за приверженцевъ тираніи, то есть, за враговъ человѣчества. Они всегда разсуждаютъ единственно въ виду противоположной крайности, какъ будто между тѣмъ и другимъ нѣтъ ничего средняго. „Неужели эти господа, восклицаетъ Боркъ, во всемъ циклѣ міровъ теоріи и практики, никогда не слыхали о чемъ-то среднемъ между деспотизмомъ монарха и деспотизмомъ толпы? Неужели они никогда не слыхали о монархіи управляемой законами, контролированной и уравновѣшенной крупнымъ наслѣдственнымъ богатствомъ и наслѣдственною знатностью народа, при

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 314.
[2]) Тамъ же, стр. 352, 3.
[3]) Тамъ же, стр. 185, 6.

чемъ обѣ власти, въ свою очередь, контролируются и воздерживаются разумомъ и чувствомъ всей народной массы, дѣйствующей черезъ посредство благоустроеннаго и постояннаго органа? И неужели невозможно найти человѣка, который, безъ преступнаго намѣренія или жалкой нелѣпости, предпочелъ бы такое умѣренное правленіе каждой изъ двухъ крайностей?“ [1]).

Въ этихъ мысляхъ Борка лежатъ зачатки тѣхъ идей, которыя сдѣлались господствующими въ слѣдующій періодъ развитія политическаго мышленія. Если онъ самъ нерѣдко кидался въ крайности; если онъ склоненъ былъ придавать преувеличенное значеніе преданію и охранительнымъ элементамъ общества; если онъ не понималъ исторической жизни другихъ народовъ и отвергалъ свободу, когда она проявлялась въ иной формѣ, нежели въ Англіи, то все же настоящая его точка зрѣнія находилась посрединѣ между противоположными партіями. Къ этому естественно ведетъ практическое начало пользы, которое вообще удаляется отъ крайностей; къ этому, въ особенности, вела англійская жизнь, изъ которой Боркъ черпалъ свои сужденія. Поэтому онъ постоянно ссылался на практику противъ теоріи. Но очевидно, что такое основаніе было слишкомъ тѣсно. Историческія начала одного народа не приходятся другому; притомъ, самая исторія должна быть чѣмъ нибудь оправдана. Поэтому самъ Боркъ, въ подкрѣпленіе своихъ взглядовъ, принужденъ былъ, какъ мы видѣли, прибѣгать къ доказательствамъ другаго рода. Онъ заносился въ метафизику, которая противорѣчила собственнымъ его требованіямъ и лишена была надлежащаго основанія, ибо не вытекала изъ философскаго изслѣдованія.

Въ другихъ рукахъ, тоже самое начало пользы могло служить совершенно инымъ воззрѣніямъ. Макинтошъ, въ своемъ отвѣтѣ на книгу Борка [2]), ссылается на это же начало для отрицанія историческихъ учрежденій и для защиты французской революціи. „Правительство, говоритъ онъ, должно быть уважаемо, не потому что оно старинно или священно, не потому что оно было установлено баронами или одобрено іереями, а потому что оно *полезно*. Легко убѣдить людей блюсти права, которыя имъ *выгодно* блюсти, и обязанности, которыя имъ *выгодно* исполнять.

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 184.

[2]) Vindiciae Gallicae. Defence of the French Revolution and its English admirers against the accusations of the Right Hon. Edm. Burke, by James Mackintosh. Lond. 1791.

Это — единственное начало власти, которое не нарушает справедливости и не оскорбляет человечества. Это вмѣстѣ съ тѣмъ единственное, которое можетъ имѣть прочность[1])". Поэтому Макинтошъ считаетъ извращеніемъ здраваго смысла стремленіе основать право человѣка на свободу на томъ, что ею обладали его предки. „Въ обыкновенныхъ случаяхъ, говоритъ онъ, гдѣ вопросъ идетъ о нравственности, мы устыдились бы такой нелѣпости. Ни единый человѣкъ не станетъ оправдывать убійство, потому что оно давно совершилось, или осуждать благотворительность, потому что это новое дѣло... Это готическое перенесеніе генеалогическихъ понятій на истину и справедливость составляетъ особенность политики.... Мы должны просить свободы, не потому что мы прежде *были* свободны, а потому что мы *имѣемъ право* быть свободными. Справедливость и свобода не имѣютъ ни рожденія, ни породы, ни молодости, ни старости. Было бы также нелѣпо утверждать, что мы имѣемъ право на свободу, потому что Англичане были свободны въ царствованіе Альфреда, какъ и то, что три и три составляютъ шесть, потому что такъ было во времена Чингисхана[2])".

Съ этой точки зрѣнія Макинтошъ обращаетъ и начало опыта противъ теоріи Борка. Опытъ, говоритъ онъ, дѣйствительно долженъ быть основаніемъ всей политики; но опытъ можетъ быть понятъ въ различномъ смыслѣ. Если онъ означаетъ только слѣпое подражаніе установленнымъ образцамъ, то всякое усовершенствованіе есть отклоненіе отъ опыта. Въ этомъ смыслѣ дикарь, который впервые построилъ себѣ хижину или покрылся звѣриною шкурою, былъ первымъ мечтательнымъ нововводителемъ. Но если подъ именемъ опыта разумѣть открытіе началъ и законовъ, которые даютъ намъ возможность улучшать существующее, то французское Учредительное Собраніе постоянно пользовалось его уроками. Матеріаломъ для законодателя служитъ вся исторія, которая указываетъ на послѣдствія различныхъ образовъ правленія. Нѣкоторые изъ нихъ оказываются благодѣтельными, другіе вредными для человѣчества; третьи, наконецъ, представляютъ смѣсь добра и зла. Чего же требуетъ отъ насъ просвѣщенный опытъ? Конечно не того, чтобы мы безразлично усвоивали себѣ какой нибудь образецъ, въ которомъ перемѣшиваются добро и зло, а напротивъ, чтобы мы сравнивали и обобщали, чтобы мы бра-

---

[1]) Defence etc. стр. 208.
[2]) Def. etc. стр. 205, 206.

корыстолюбіе, должны быть поставлены внѣ всякой опасности. Онѣ должны образовать естественный оплотъ, около котораго будутъ тѣсниться всѣ меньшіе размѣры собственности, ибо послѣдніе, въ силу своей дробности, имѣютъ менѣе средствъ защищаться. Поэтому наслѣдственная передача крупныхъ единицъ всего болѣе содѣйствуетъ продолженію самаго общества. На этомъ основаніи, въ Англіи, палата перовъ, состоящая изъ крупныхъ землевладѣльцевъ, составляетъ треть законодательной власти. Поэтому и въ нижней палатѣ крупная собственность имѣетъ преобладающее вліяніе. И если наслѣдственное богатство и сопряженные съ нимъ титулы безмѣрно обоготворяются слѣпыми и раболѣпными поклонниками власти, то съ другой стороны, они слишкомъ легко отвергаются поверхностными умозрѣніями близорукихъ и кичливыхъ философовъ. Извѣстное законное превосходство, нѣкоторое преимущество, данное рожденію, не противорѣчитъ ни природѣ, ни справедливости, ни политикѣ [1]). Своимъ цвѣтистымъ языкомъ Боркъ называетъ аристократію Коринескою капителью образованнаго общества, и считаетъ признакомъ либеральнаго и доброжелательнаго ума склоняться къ ней съ нѣкоторымъ пристрастнымъ увлеченіемъ [2]). Онъ утверждаетъ даже, что вся европейская цивилизація вышла изъ дѣйствія двухъ началъ: духа дворянскаго и духа религіознаго [3]). Поэтому уничтоженіе дворянства во Франціи возбуждаетъ въ немъ сильнѣйшее негодованіе.

Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ Борка мы находимъ болѣе метафоръ, нежели существенныхъ доказательствъ. Дать собственности преобладающее вліяніе въ государствѣ, на томъ основаніи, что она робка и лѣнива, значитъ прямо установить привилегію для неспособности. Имущественный цензъ имѣетъ весьма существенное значеніе въ конституціонныхъ учрежденіяхъ, но именно какъ признакъ политической способности, а отнюдь не какъ начало противоположное послѣдней. Проводя ту мысль, что каждый интересъ долженъ имѣть тѣмъ большее участіе въ представительствѣ, чѣмъ менѣе онъ въ состояніи самъ себя защищать, слѣдовало бы дать болѣе правъ мелкой собственности, которая, по увѣренію Борка, имѣетъ менѣе средствъ защиты, и еще болѣе массѣ пролетаріевъ, которыхъ интересы всего менѣе ограждены; но Боркъ весьма далекъ отъ подобнаго вывода. Очевидно, что въ основаніи его взглядовъ лежитъ при-

---

1) Refl. on the Rev. стр. 75—76.
2) Тамъ же, стр. 205.
3) Тамъ же, стр. 117.

вязанность къ существующимъ учрежденіямъ Англіи, которыя онъ старается оправдать во всѣхъ подробностяхъ, иногда даже совершенно несостоятельными соображеніями. Эти учрежденія, со всѣми своими историческими наростами и съ тѣмъ перевѣсомъ аристократическаго элемента, который въ XVIII-мъ вѣкѣ составлялъ характеристическую ихъ черту, представляются ему высшимъ идеаломъ политическаго устройства. Онъ противополагаетъ ихъ новой конституціи Франціи, вытекшей изъ демократическихъ теорій, и съ этой точки зрѣнія подвергаетъ послѣднюю обстоятельной критикѣ. Здѣсь опять мы встрѣчаемъ весьма мѣткіе взгляды и почти пророческія сужденія. Однако и тутъ мы напрасно стали бы искать безпристрастной оцѣнки чужихъ учрежденій. Не смотря на силу и блескъ разсѣянныхъ въ ней мыслей, вся эта полемика носитъ на себѣ болѣе характеръ памфлета, нежели серіознаго политическаго разсужденія.

Прежде всего, Боркъ указываетъ на то, что избирательная система, установленная Учредительнымъ Собраніемъ, противорѣчитъ провозглашеннымъ имъ самимъ началамъ абсолютнаго равенства. Въ ней вводится цензъ, хотя и небольшой, а это составляетъ уже отступленіе отъ неотчуждаемыхъ правъ человѣка. Гражданинъ принужденъ покупать то право, которое, по принятой теоріи, даровано ему самою природою, и которое никто не властенъ у него отнять. Треть представительства даже вполнѣ зиждется на началѣ собственности, но съ такимъ устройствомъ, что собственность не получаетъ отъ этого никакого обезпеченія; ибо право посылать въ собраніе большее количество представителей дается не лицамъ и не классамъ, платящимъ большее количество податей, а богатѣйшему департаменту, въ которомъ всѣ избиратели имѣютъ одинакій голосъ, такъ что преимуществомъ, предоставленнымъ богатству, пользуются собственно бѣдные, какъ многочисленнѣйшіе. Законодатели хотѣли сохранить нѣкоторый аристократическій элементъ, примѣнивъ его къ демократическимъ началамъ, а изъ этого вышла только совершенно несостоятельная смѣсь. Вся эта система, построенная на различныхъ основаніяхъ территоріи, народонаселенія и податей, говоритъ Боркъ, представляетъ сочетаніе разнородныхъ и несовмѣстимыхъ началъ. Здѣсь есть и плохая ариѳметика, и плохая геометрія и плохая метафизика; но нѣтъ ничего, что бы указывало на какую нибудь нравственную или политическую цѣль. Законодатели не обратили вниманія только на самого человѣка, съ его дѣятельностью, страстями и интересами [1]).

---

[1]) Refl. on the Rev. стр. 256—265.

такимъ же точно презрѣніемъ онъ относился и къ практикѣ, которую онъ считалъ плодомъ человѣческаго своекорыстія и невѣжества. Въ себѣ одномъ онъ видѣлъ непогрѣшимаго оракула, возвѣщающаго новыя, невѣдомыя прежде начала, на основаніи которыхъ должны быть перестроены всѣ законодательства въ мірѣ.

Нельзя не признать однако, что въ приложеніи къ законодательству критика его нерѣдко отличалась значительною тонкостью. Онъ съ большою проницательностью и съ несомнѣннымъ остроуміемъ усматривалъ недостатки существующихъ учрежденій; онъ подвергалъ безпощадному разоблаченію, какъ либеральные, такъ и охранительные софизмы, которыми нерѣдко прикрываются политическія стремленія партій. Къ этимъ качествамъ присоединяется то неподдѣльное человѣколюбіе, которымъ дышатъ всѣ его сочиненія. Бентамъ, конечно, не умѣлъ построить свою теорію на твердыхъ началахъ; основныя его положенія носятъ на себѣ отпечатокъ крайней ограниченности ума и узкости взглядовъ, нерѣдко доходящей до смѣшнаго; но какимъ бы то ни было путемъ, онъ пришелъ къ убѣжденію, что истинная цѣль законодательства состоитъ въ пользѣ и счастьи человѣчества. Этой одной идеѣ онъ посвятилъ всю свою многолѣтнюю дѣятельность и свою неутомимую энергію; во имя ея онъ преслѣдовалъ всякое зло, которое онъ могъ открыть даже въ самыхъ темныхъ закоулкахъ права, и если многое, вслѣдствіе односторонности пониманія, отъ него ускользало, зато онъ обращалъ вниманіе на многое такое, что ускользало отъ другихъ.

Особенное значеніе имѣла его теорія въ собственномъ его отечествѣ, гдѣ рутинная привязанность къ старинѣ слишкомъ часто преобладала надъ потребностью улучшеній, и завѣщанныя исторіею формы нерѣдко прикрывали вѣками укоренившіяся злоупотребленія. Воззрѣнія Бентама, отрѣшенныя отъ всякихъ историческихъ основъ, конечно, менѣе всего могли прилагаться къ англійскому быту, хотя и выросли изъ англійской, чисто практической почвы. Поэтому Бентамъ, какъ пророкъ, менѣе всего признавался въ своемъ отечествѣ. Первоначально его ученіе съ большимъ трудомъ пролагало себѣ путь. Законодатели не хотѣли его знать; юристы вооружались противъ него всѣми силами. Но эта радикальная, послѣдовательная, неумолимая критика существующаго порядка, во имя близкой сердцу Англичанъ практической пользы, служила полезнымъ противовѣсіемъ господствовавшимъ въ то время одностороннимъ охранительнымъ воззрѣніямъ, которыхъ образецъ мы видѣли у Берка.

Бентамъ былъ однимъ изъ піонеровъ, пролагавшихъ путь къ тѣмъ глубокимъ реформамъ, которыми ознаменовалась въ Англіи вторая четверть нынѣшняго столѣтія. Поэтому онъ мало по малу завоевалъ себѣ почетное мѣсто въ общественномъ мнѣніи.

Къ числу особенностей Бентама принадлежало то, что при всей систематичности своихъ взглядовъ, онъ никогда почти не обработывалъ своихъ сочиненій. Ему казалось, что на это не стоитъ терять времени, что его призваніе—открывать новыя мысли, которыя должны облагодѣтельствовать человѣчество, а не сидѣть надъ отдѣлкой слога. Онъ обыкновенно довольствовался тѣмъ, что набрасывалъ свои замѣтки на клочкахъ бумаги, предоставляя приведеніе ихъ въ порядокъ своимъ ученикамъ и поклонникамъ. Такъ, важнѣйшія его сочиненія первоначально вышли въ французской обработкѣ Женевца Дюмона. Многія же изъ позднѣйшихъ его произведеній получили окончательную свою форму отъ руки близкаго его друга и послѣдователя, недавно умершаго Джона Боуринга, которому литература обязана и полнымъ изданіемъ сочиненій Бентама. Впрочемъ, читатель ничего не теряетъ отъ этого перехода мыслей автора черезъ чужія руки; ибо какую бы онѣ ни получили обработку, въ результатѣ все выходитъ повтореніе одного и того же. Тутъ нѣтъ глубокихъ или тонкихъ воззрѣній, которыя могли бы получить иной оттѣнокъ подъ перомъ ученика; все ясно, какъ на ладони. Послѣдователи Бентама сглаживали только слишкомъ наивныя или безобразныя выраженія и придавали нѣкоторую внѣшнюю стройность тому, что было набросано въ хаотическомъ безпорядкѣ. Поэтому ихъ работы точно также раскрываютъ намъ воззрѣнія Бентама, какъ и оригинальныя произведенія его пера. Во всякомъ случаѣ, для оцѣнки утилитарныхъ началъ они имѣютъ одинакое значеніе.

Основное сочиненіе Бентама, въ которомъ излагаются коренныя начала его теоріи, было напечатано уже въ 1780-мъ году, подъ именемъ *Введенія въ начала нравственности и законодательства* (Introduction to the principles of morals and legislation); но явные недостатки формы, указанные друзьями и признанные самимъ авторомъ, побудили Бентама пріостановить выходъ въ свѣтъ этого трактата. Онъ явился только въ 1789-мъ году, въ обработкѣ Дюмона, подъ заглавіемъ: *Начала законодательства* (Principes de législation). Въ послѣдствіи, онъ былъ вновь изданъ въ первоначальномъ видѣ и вошелъ въ первую часть сочиненій Бентама. Ближайшее приложеніе изло-

женныхъ здѣсь началъ къ нравственности заключается въ *Деонтологіи* или ученіи объ обязанностяхъ; это было послѣднее произведеніе Бентама, окончательно обработанное Боурингомъ. Въ критическомъ отношеніи важны, изданные самимъ Бентамомъ и также обработанные Дюмономъ трактаты *о Политическихъ софизмахъ* (Traité des sophismes politiques, The book of Fallacies, Works, II), *и объ Анархическихъ софизмахъ* (Sophismes anarchiques, Anarchical Fallacies, Works, II), а также вышедшій въ 1776-мъ году *Отрывокъ о правительствѣ* (A fragment on government, Works, I), въ которомъ подвергается ѣдкой критикѣ конституціонная теорія Блакстона. Въ позднѣйшую эпоху своей многолѣтней жизни (онъ умеръ въ 1832-мъ году, 85 лѣтъ отъ роду), Бентамъ много писалъ о политикѣ. Основныя свои идеи по этой части онъ изложилъ въ *Руководящихъ началахъ конституціоннаго кодекса для всѣхъ государствъ* (Leading principles of a Constitutional code for any state, Works, II). Онъ написалъ даже подробный *Конституціонный кодексъ* для всѣхъ народовъ въ мірѣ (The constitutional code, Works, IX). Нѣкоторыя изъ его политическихъ сочиненій важны только въ практическомъ отношеніи, напримѣръ, его *Тактика совѣщательныхъ собраній* (Tactique des assemblées déliberantes). Кромѣ того, многія и важнѣйшія его произведенія посвящены другимъ отраслямъ правовѣдѣнія, уголовному праву, гражданскому праву, судопроизводству. Для нашей цѣли достаточно изложить главныя основанія его философской теоріи и показать приложеніе этихъ началъ къ нравственности и политикѣ.

Бентамъ существенно видоизмѣнилъ начало пользы, въ сравненіи съ тѣмъ, какъ оно являлось у Юма. Поднявши знамя утилитаризма, онъ мимоходомъ ссылается на послѣдняго, какъ на своего предшественника. Юмъ, говоритъ онъ, видѣлъ нѣкоторый проблескъ истины: онъ показалъ, съ точки зрѣнія пользы, въ чемъ состоятъ правда и добродѣтель. Но на этомъ онъ остановился, и вмѣсто того, чтобы утвердить свое ученіе на истинныхъ началахъ, онъ сбился на нравственное чувство, которое нечто иное, какъ чисто произвольное предположеніе, ни къ чему не ведущее [1]). Единственное основаніе пользы, по мнѣнію Бентама, заключается въ прирожденныхъ человѣку чувствахъ удовольствія и страданія. Поэтому онъ высоко ставитъ францу-

[1]) Deontol. I, ch. 1.

скихъ писателей XVIII-го вѣка, которые проводили это начало въ своихъ сочиненіяхъ, особенно Гельвеція, котораго Бентамъ признаетъ первымъ моралистомъ, постигшимъ настоящее значеніе начала пользы [1]). Съ своимъ положительнымъ умомъ, Бентамъ не могъ остановиться на совершенно неопредѣленной формулѣ Юма, въ которой смѣшивались и общая польза и личная, и нравственное чувство и эгоистическія стремленія. Онъ искалъ для своей системы болѣе точныхъ оснований, а съ устраненіемъ всякихъ общихъ понятій, иныхъ не обрѣталось, кромѣ тѣхъ, которыя были приняты французскими матеріалистами XVIII-го вѣка. Поэтому Бентамъ, также какъ послѣдніе, признаетъ личное удовольствіе и страданіе исходною точкою всей человѣческой дѣятельности. Въ этомъ заключается основное его положеніе, изъ котораго выводится все остальное.

„Природа, говоритъ Бентамъ въ своихъ *Началахъ Законодательства*, поставила человѣка подъ власть удовольствія и страданія. Имъ мы обязаны всѣми нашими понятіями; къ нимъ мы относимъ всѣ наши сужденія, всѣ дѣйствія нашей жизни. Тотъ, кто думаетъ освободиться отъ этого подчиненія, не знаетъ, что онъ говоритъ. Единственная его цѣль—искать удовольствія и избѣгать страданія, въ ту самую минуту, когда онъ отрекается отъ величайшихъ удовольствій и идетъ на встрѣчу самымъ жестокимъ страданіямъ. Эти вѣчныя и неодолимыя чувства должны быть главнымъ предметомъ вниманія моралиста и законодателя. Начало пользы все подчиняетъ этимъ двумъ побужденіямъ [2]).“

На чемъ же основывается это положеніе? Повидимому, невозможно принять его безъ глубокаго психологическаго анализа. Это не есть общій, не подлежащій исключеніямъ фактъ, на который можно было бы опираться, какъ на несомнѣнное данное, безъ дальнѣйшаго разбора. По собственному признанію Бентама, люди не всегда дѣйствуютъ по этому побужденію и еще чаще отвергаютъ это начало въ своихъ воззрѣніяхъ [3]). Извѣстно, что человѣкъ руководится иногда вовсе не желаніемъ удовольствія, а тѣми или другими нравственными понятіями, которыя онъ признаетъ для себя обязательными: надобно доказать, что это мечта. Мы видѣли также, что Юмъ, хотя онъ и держался начала пользы, останавливался передъ послѣ-

---

[1]) Deont I, ch. 1.
[2]) Princ. de législ. ch. I; cp. Introd. to the Princ. of Mor. etc. ch. 1.
[3]) Intr. to the Pr. of Mor. and. Leg. I, § 12.

довательнымъ проведеніемъ своихъ взглядовъ, имѣя въ виду тѣ полновѣсныя возраженія, которыя представляли противъ эгоистическихъ учений шотландскіе философы. Въ своихъ изслѣдованіяхъ, онъ указывалъ на то, что человѣкъ нерѣдко побуждается къ дѣйствію безкорыстнымъ сочувствіемъ къ другимъ, и тогда собственное его удовольствіе составляетъ для него не цѣль, а только послѣдствіе дѣйствія: надобно было устранить это возраженіе. Но ничего подобнаго мы не видимъ у Бентама. Онъ считаетъ свое положеніе такою аксіомою, которую и доказывать нечего. Онъ самъ въ этомъ сознается: „подлежитъ ли это начало какому нибудь доказательству? говоритъ онъ. Повидимому нѣтъ, ибо то, чѣмъ доказывается все остальное, не можетъ само быть доказано: цѣпь доказательствъ должна имѣть гдѣ нибудь свое начало. Представить такое доказательство столь же невозможно, какъ и безполезно" [1]). „Есть положенія, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, которыя не подлежатъ доказательствамъ. Невозможно, напримѣръ, математически доказать, что благосостояніе слѣдуетъ предпочитать дурному состоянію; пусть тотъ, кто отвергаетъ начало, отвергаетъ и выводы. Это единственная аксіома, которую мы просимъ, чтобы намъ допустили, а это значитъ весьма немногаго требовать отъ довѣрчивости людей [2])."

Замѣтимъ, что исходною точкою служитъ здѣсь не фактъ, а умозрительное положеніе, которое принимается за аксіому, и къ которому примыкаетъ, по выраженію Бентама, вся цѣпь доказательствъ. Слѣдовательно, и здѣсь мысль движется путемъ вывода, а не наведенія. Отсюда то полнѣйшее презрѣніе къ исторической жизни народовъ и то чисто отвлеченное построеніе системы, которыми отличаются всѣ сочиненія Бентама. Въ этомъ нельзя не видѣть крайняго противорѣчія мысли: чисто практическое начало возводится въ умозрительную аксіому, притомъ безъ всякихъ опытныхъ изслѣдованій и безъ всякой философской провѣрки. Здѣсь ярко выказывается недостатокъ философской способности Бентама.

Избавляя себя отъ всякихъ доказательствъ, Бентамъ въ тоже время избавляетъ себя и отъ всякой серіозной критики противниковъ. Онъ просто утверждаетъ, что они сами не понимаютъ, что говорятъ. Въ его глазахъ, достаточно указать на ихъ ученія, чтобы ихъ опровергнуть. „Если

[1]) Intr. to the Pr. of. Mor. and. Leg. I, § 11.
[2]) Deontol. I, ch. 20.

начало пользы, говорить онъ, есть истинное начало, которымъ мы должны руководствоваться во всѣхъ случаяхъ, то изъ сказаннаго слѣдуетъ, что всякое начало, которое отъ него отличается въ чемъ бы то ни было, должно по необходимости быть ложно. Поэтому, чтобы доказать, что извѣстное начало ложно, нужно только показать, что предписанія этого начала въ томъ или другомъ случаѣ отличаются отъ требованій начала пользы: изложить его значитъ его опровергнуть [1]).“

Бентамъ противополагаетъ началу пользы два другихъ принципа: аскетизмъ и безотчетную симпатію или антипатію. Первый изъ нихъ основываетъ нравственность на лишеніяхъ, а добродѣтель на самоотверженіи. Это—совершенная противоположность началу пользы: здѣсь страданіе считается благомъ, а удовольствіе зломъ. Основаніе этого ученія можетъ быть двоякое: философское и религіозное. Но въ обоихъ случаяхъ подъ этимъ скрываются чисто личныя побужденія. По увѣренію Бентама, всѣ аскетическіе философы, напримѣръ Стоики, имѣли въ виду получить вознагражденіе репутаціею и славою за мнимыя свои жертвы. Религіозные же послѣдователи аскетизма—или жалкіе безумцы, которые терзаются напраснымъ страхомъ, происходящимъ отъ предразсудковъ, или люди, которые думаютъ получить въ будущей жизни награду за лишенія въ настоящей. Слѣдовательно, заключаетъ онъ, аскетизмъ ничто иное, какъ дурно понятое начало пользы; въ основаніи его лежитъ недоразумѣніе [2]).

Что касается до симпатіи и антипатіи, то здѣсь уже нѣтъ ничего, кромѣ чистѣйшаго произвола. Философъ говоритъ: *я чувствую, слѣдовательно это такъ*. Подобное ученіе есть, въ сущности, отрицаніе всякаго разумнаго принципа. Отъ начала, которое полагается въ основаніе нравственной системы, требуется какой нибудь внѣшній критерій, который могъ бы руководить внутренними чувствами одобренія или неодобренія, сопровождающими дѣйствія. Но здѣсь эти внутреннія чувства считаются достаточнымъ мѣриломъ самихъ себя: все, что не нравится человѣку, по этому самому должно быть дурно. Это ведетъ къ полнѣйшему произволу въ мысляхъ и къ деспотизму. Въ эту категорію Бентамъ ставитъ всѣ системы, которыя опираются на нравственное чувство, на совѣсть, на здравый смыслъ, даже на разумъ вообще, наконецъ всѣ ученія, которыя признаютъ существованіе естественнаго закона и вѣчныхъ началъ пра-

---

[1]) Intr. to the Pr. of Mor. ch. II. § 1.
[2]) Princ. de Lég. ch. II; Intr. to the Pr. of. Mor. ch. II §§ 1—10.

ва. Подъ этими различными именами, говоритъ онъ, проповѣдуются только личныя, ни на чемъ не основанныя сужденія авторовъ [1]).

Въ позднѣйшее время Бентамъ подвелъ оба эти разряда ученій подъ одну рубрику, относя аскетизмъ къ антипатіи, а сентиментализмъ къ симпатіи [2]). Онъ обозначалъ ихъ общимъ названіемъ ипседикситизма, то есть, теорій, основанныхъ единственно на произвольномъ утвержденіи авторовъ. Такимъ образомъ, все, что выходило изъ круга его воззрѣній, казалось ему лишеннымъ всякаго серіознаго значенія. Мысли древнихъ философовъ въ особенности представлялись ему только собраніемъ нелѣпостей. „Въ то время, какъ Ксенофонъ писалъ свою исторію, говоритъ онъ, а Евклидъ создавалъ геометрію, Сократъ и Платонъ болтали пустяки, подъ предлогомъ преподаванія мудрости и нравственности. Ихъ нравственность состояла въ словахъ, ихъ мудрость въ отрицаніи того, что извѣстно опыту каждаго, и въ утвержденіи того, что противорѣчитъ опыту каждаго.“ Платона онъ прямо называетъ верховнымъ мастеромъ въ произведеніи безсмыслицы [3]).

Устранивши такимъ способомъ всѣ возраженія, Бентамъ послѣдовательно отвергаетъ и всѣ нравственныя понятія, выработанныя человѣческимъ умомъ. *Совѣсть*, говоритъ онъ, есть вымышленный предметъ, котораго мѣстопребываніе полагается въ душѣ; въ философскомъ языкѣ надобно отбросить эти метафорическія выраженія и замѣнить ихъ настоящими, то есть, представленіемъ удовольствій и страданій [4]). Безполезно толковать и объ обязанностяхъ. „Самое это слово, говоритъ Бентамъ, имѣетъ въ себѣ что то непріятное и отталкивающее. Пусть твердятъ о немъ, сколько хотятъ; никогда это слово не сдѣлается правиломъ человѣческаго поведенія“ [5]). „Талисманъ, который употребляютъ высокомѣріе, нерадѣніе и невѣжество, говоритъ онъ далѣе, заключается въ одномъ словѣ, которое даетъ обману видъ увѣренности и авторитета.... Это таинственное слово есть *обязанность*.... Оно должно быть изгнано изъ лексикона нравственности“ [6]). „Что возьмете вы съ этимъ великимъ сло-

---

[1]) Princ. de législ. ch. III, Sect. 1; Intr. to the Princ. of Mor. and Leg. ch. II, § 11 и слѣд.

[2]) Deontol. I, ch. 6.

[3]) Тамъ же, гл. 3.

[4]) Deontol. I, ch. 9; Princ. de législ. ch. 7, примѣч.

[5]) Deontol. I, ch. 1.

[6]) Тамъ же, гл. 2.

вомъ *обязанность*, восклицаетъ Бентамъ въ другомъ мѣстѣ, съ этимъ вѣчнымъ логическимъ кругомъ, или съ этими абсолютными терминами *добраго*, *честнаго*, *полезнаго*, *правомѣрнаго*? Пусть раздаются, сколько угодно, эти звонкія и лишенныя смысла слова; они не будутъ имѣть никакого вліянія на умъ человѣка. Ничто не можетъ на него дѣйствовать, кромѣ ожиданія удовольствія и страданія“ [1]). Столь же вредными онъ считаетъ и термины: *естественный законъ* и *естественное право*. Все это фикціи, не имѣющія дѣйствительности. Существуютъ только положительные законы и права; естественныхъ же вовсе нѣтъ. Естественны человѣку не права, а чувства удовольствія и страданія. Поэтому правомѣрнымъ должно быть признано единственно то, что удовлетворяетъ этимъ чувствамъ, то есть, то, что полезно. Во всякомъ другомъ смыслѣ, начало права становится однимъ изъ самыхъ гибельныхъ для человѣчества предразсудковъ [2]). Наконецъ, и слово *заслуга* ведетъ лишь къ возбужденію страстей и къ заблужденіямъ. Только произвольное начало симпатіи и антипатіи заставляетъ людей считать дѣйствія *заслуживающими* награды и наказанія. По настоящему, надобно смотрѣть лишь на хорошія или дурныя послѣдствія дѣйствій [3]).

Съ этой точки зрѣнія, Бентамъ долженъ былъ логически придти къ совершенному устраненію всякаго изслѣдованія внутреннихъ мотивовъ дѣйствія: важенъ только результатъ, или та польза, которую оно приноситъ человѣку. Дѣйствительно, въ Деонтологіи онъ особенно настаиваетъ на этой мысли. Не только законодателю, но и моралисту воспрещается вступать въ эту область. Бентамъ называетъ мотивъ фиктивнымъ существомъ, неуловимымъ и летучимъ, темнымъ и неприступнымъ отвлеченіемъ, которое, если бы его можно было ухватить и вывести на свѣтъ, не принесло бы никакой пользы. „Изысканіе мотивовъ, говоритъ онъ, составляетъ одну изъ причинъ, которыя наиболѣе содѣйствуютъ введенію людей въ заблужденіе относительно нравственныхъ вопросовъ. Это изысканіе основывается на смутномъ представленіи, что истинное количество и качество добродѣтели и порока находятся болѣе въ источникахъ дѣйствія, нежели въ самомъ дѣйствіи. Но время, употребленное на это изслѣдованіе, совершенно потеряно. Въ отвлеченномъ

---

[1]) Deontol. Введеніе во вторую часть.
[2]) Princ. de législ. ch. XIII, 10; Deontol. I, ch. 9.
[3]) Princip. de législ. ch. XIII.

смыслѣ, всѣ побужденія хороши; всѣ имѣютъ цѣлью полученіе удовольствія и избѣжаніе страданія. Люди не имѣютъ, не могутъ имѣть и никогда не будутъ имѣть иныхъ мотивовъ.... Но каковы бы ни были побужденія, не по нимъ долженъ судить моралистъ; онъ обращается къ поведенію людей, только когда послѣдствія этого поведенія касаются области наслажденія или страданія; въ остальномъ, его вмѣшательство было бы деспотизмомъ" [1]). „Мотивы! восклицаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ; какъ будто не всѣ мотивы одинаковы! какъ будто они всѣ не имѣютъ цѣлью доставить дѣйствующему лицу какую нибудь награду за его дѣйствіе, или избавленіемъ отъ страданія, или пріобрѣтеніемъ удовольствія! Самые порочные люди и самые добродѣтельные имѣютъ совершенно одинакіе мотивы дѣйствія; и тѣ и другіе хотятъ увеличить сумму своего счастія" [2]).

Такимъ образомъ Бентамъ, также какъ Гельвецій, считаетъ личный интересъ единственною пружиною человѣческой дѣятельности. „Достовѣрно, говоритъ онъ, что всякій человѣкъ всегда дѣйствуетъ въ виду собственнаго интереса.... Цѣль всякаго разумнаго существа состоитъ въ томъ, чтобы получить для себя самого наибольшее количество счастія. Всякій человѣкъ себѣ ближе и дороже, нежели другому, и никто, кромѣ его самого, не можетъ измѣрить его удовольствій и страданій. Необходимо, чтобы онъ самъ былъ первымъ предметомъ своей заботы. Его собственный интересъ долженъ въ его глазахъ имѣть преимущество передъ всякимъ другимъ" [3]). „Отрѣшиться отъ своей личности, забыть собственный интересъ, приносить безкорыстныя жертвы въ виду долга, говоритъ онъ далѣе, все это фразы, конечно, очень громкія, но правду сказать, столь же нелѣпыя, какъ и громкія. Предпочтеніе, оказанное собственному лицу, есть явленіе всеобщее и необходимое" [4]). Поэтому Бентамъ считаетъ главною цѣлью нравственности и законодательства указать каждому, въ чемъ состоитъ истинная его выгода. „Нравственность, говоритъ онъ, даетъ правила эгоизму, и какъ мудрый и дѣятельный управитель, завѣдываетъ нашимъ доходомъ счастія, такъ чтобы мы получили изъ него наиболѣе барыша" [5]). Поэтому вся задача, какъ нравствен-

---

[1]) Deontol. I, ch. 8, см. также часть II, гл. 1.
[2]) Deontol. II, ch. 3.
[3]) Deontol. I, ch. 1.
[4]) Deontol. II, ch. 2.
[5]) Deontol. II, ch. 11.

ности, такъ и законодательства, состоитъ только въ правильномъ производствѣ ариеметическихъ вычисленій, въ которыхъ, съ одной стороны, полагаются удовольствія, съ другой страданія, и оказывающійся остатокъ опредѣляетъ доброту или порочность дѣйствія [1]).

Можно бы ожидать послѣ этого, что личный интересъ, также какъ у Гельвеція, будетъ поставленъ основнымъ началомъ всего ученія. Но тутъ производится подтасовка понятій, и въ самой исходной точкѣ, вмѣсто личнаго интереса, является интересъ общій. „*Общественное счастіе*, говоритъ Бентамъ, должно быть цѣлью законодателя; *общая польза* должна быть основаніемъ сужденій въ законодательствѣ“ [2]). Тоже самое относится и къ нравственности: „основаніемъ деонтологіи, говоритъ Бентамъ, будетъ такимъ образомъ начало пользы, или, другими словами, то, что дѣйствіе считается добрымъ или дурнымъ, что оно заслуживаетъ похвалы или порицанія, соразмѣрно съ его стремленіемъ увеличить или уменьшить сумму *общественнаго счастія*“ [3]). При своей полной неспособности къ философскому мышленію, Бентамъ, повидимому, даже и не подозрѣваетъ, что тутъ есть противорѣчіе. Въ его глазахъ, эти два начала тождественны, ибо общество нѣчто иное, какъ фиктивное тѣло, состоящее изъ лицъ; слѣдовательно, интересъ общества составляетъ только сумму частныхъ интересовъ всѣхъ его членовъ [4]). Общее благо достигается тѣмъ, что каждый получаетъ изъ него наибольшее количество для себя [5]). Это было бы, безъ сомнѣнія, справедливо, если бы личныя удовольствія можно было складывать, какъ математическія единицы; но всякому извѣстно, что удовольствіе одного часто противорѣчитъ удовольствію другаго, и личная польза нерѣдко идетъ наперекоръ общей. Что же будетъ, если каждый, слѣдуя внушеніямъ личнаго интереса, захочетъ пріобрѣсти для себя гораздо большее количество общественныхъ благъ, нежели сколько достается другимъ? При столкновеніи своего интереса съ чужими, которому изъ нихъ должно быть дано предпочтеніе? И кто станетъ соглашать эти разнородныя требованія, когда всякій, въ силу естественной необходимости, тянетъ на свою сторону?

---

1) Princ. de législ. ch. 8; Deontol. I, ch. 2, 14.
2) Princ. de législ. ch. 1.
3) Deontol. I, ch. 2.
4) Introd. to the Pr. of Mor. and Leg. ch. I, § 4.
5) Deontol. I, ch. 1.

Очевидно, что исходя отъ чисто личнаго чувства удовольствія и страданія, невозможно было логически поставить общую пользу рядомъ съ личною, не доказавши предварительно, что обѣ онѣ тѣснѣйшимъ образомъ связаны другъ съ другомъ. Бентамъ говоритъ мимоходомъ, что цѣль утилитаризма—доказать каждому эту связь [1]). Но именно этого доказательства, на которомъ зиждется все ученіе, онъ не представилъ, да и не могъ представить. Все ограничивается общими фразами, что дѣйствуя на пользу другихъ, мы можемъ ожидать отъ нихъ благодарности, похвалы и услуги. Между тѣмъ, какъ скоро дѣло доходитъ до приложенія теоріи, такъ постоянно предполагается совершенно другое. Бентамъ ссылается на мнѣніе Гельвеція, который говорилъ, что для того, чтобы любить людей, не надобно многаго отъ нихъ ждать [2]). Но тогда, за что же ихъ любить? Естественное согласіе между личнымъ интересомъ и общественнымъ такъ мало допускается самимъ Бентамомъ, что для установленія его онъ постоянно требуетъ искусственныхъ средствъ. „Чтобы человѣкъ чувствовалъ эту связь между чужимъ интересомъ и своимъ собственнымъ, говоритъ онъ, нуженъ просвѣщенный умъ и сердце свободное отъ соблазнительныхъ страстей (NB. то есть, отъ сильнѣйшихъ побужденій къ удовольствію). Большая часть людей не имѣетъ ни достаточно душевной твердости, ни довольно нравственной чувствительности, чтобы честность ихъ могла обходиться безъ помощи закона. Законодатель долженъ восполнять слабость этого естественнаго интереса, присоединивъ къ нему интересъ искусственный, болѣе чувствительный и болѣе постоянный“ [3]). Поэтому законъ, какъ юридическій, такъ и нравственный, нуждается въ санкціяхъ, и со стороны правительства, распредѣляющаго награды и наказанія, и со стороны общественнаго мнѣнія, которое поддерживаетъ нравственныя начала своимъ приговоромъ и своимъ вліяніемъ. „Отъ правительства, говоритъ Бентамъ, въ значительной степени зависитъ предупрежденіе причины безнравственности, состоящей въ предпочтеніи личнаго интереса общественному. Мудрое законодательство должно стремиться къ тому, чтобы сдѣлать изъ нихъ единый интересъ, и согласить обѣ санкціи, народную и политическую. Это согласіе укрѣпляется всякимъ хорошимъ закономъ и ослабляется дурнымъ“ [4]). Иногда

[1]) Deontol. I, ch. 2.
[2]) Deontol. I. ch. 1.
[3]) Princip. de législ. ch. 12; cp. Deontol, I, ch. 7.
[4]) Deontol. I, ch. 8.

Бентамъ выражается еще сильнѣе. Опровергая понятіе о естественномъ законѣ, онъ говоритъ, что человѣку естественны только чувства удовольствія и страданія и основанныя на нихъ наклонности. Но эти чувства и наклонности не только не служатъ закономъ для человѣка, а напротивъ, сами должны быть подчинены законамъ. „Строжайшіе законы нужны именно противъ сильнѣйшихъ наклонностей. Если бы существовалъ естественный законъ, который направлялъ бы людей къ общему благу, то законы были бы излишни“ [1]).

Все, слѣдовательно, зависитъ отъ санкціи. Предоставленный самъ себѣ, личный интересъ противорѣчитъ общественному; нужны искусственныя побужденія, чтобы заставить ихъ дѣйствовать согласно. Бентамъ признается однако, что эти санкціи, въ томъ видѣ, какъ онѣ существовали доселѣ, весьма недостаточны. И правительства и общества погрязли въ предразсудкахъ; истиннаго желанія счастія для людей нигдѣ почти не видать. Честь и слава большею частью пріобрѣтаются самыми гибельными для человѣчества предпріятіями; героями считаютъ тѣхъ, которые изъ честолюбія проливаютъ потоки крови на войнѣ. Напротивъ, репутація, пріобрѣтаемая добрыми дѣлами, почти незамѣтна въ сравненіи съ тою, которая дается этими варварскими поступками. „Что же дѣлать, восклицаетъ Бентамъ, если изъ всѣхъ этихъ великолѣпныхъ вещей, такъ мала доля, которую можно пріобрѣсти невинными средствами, и такъ велика та, которая пріобрѣтается преступными путями? Что дѣлать, какъ не представить изображеніе добродѣтели и порока и контрастъ между красотою первой и безобразіемъ послѣдней“ [2])?

Оказывается, слѣдовательно, что побужденіемъ для человѣка можетъ служить не одинъ личный интересъ, а красота добродѣтели, и что послѣднее даже выше перваго. Собственно говоря, съ точки зрѣнія Бентама, слѣдовало бы считать добродѣтельнымъ именно того, кто проливаетъ человѣческую кровь для пріобрѣтенія репутаціи героя, ибо онъ жертвуетъ всѣмъ для личнаго своего удовольствія, а въ этомъ, по ученію Бентама, и состоитъ существо добродѣтели.

Не предположивши даже, что съ теченіемъ времени, при лучшемъ состояніи человѣческаго рода, явится возможность установить санкціи болѣе правильнымъ образомъ, на основаніи утилитарныхъ началъ, какой

---

[1]) Princ. de législ. ch. XIII, 10.
[2]) Deontol. I, ch. 7,

же выдетъ изъ этого результатъ? Если человѣкъ предпочелъ свой интересъ чужому, то на какомъ основаніи можно его осудить? Онъ сдѣлалъ только то, что требуется и его природою и нравственнымъ закономъ, который учитъ его ставить свой личный интересъ выше всего на свѣтѣ. Можно сказать въ томъ или другомъ случаѣ, что онъ плохо расчелъ свои выгоды; но на какомъ основаніи налагать наказаніе за дурной личный расчетъ? И кто можетъ быть въ этомъ дѣлѣ судьею, какъ не само дѣйствующее лице? Вся сущность утилитаризма заключается въ томъ, что слѣдуетъ предпочитать большее удовольствіе меньшему. Но о степени, мѣрѣ и качествѣ удовольствія можетъ судить только то лице, которое его ощущаетъ, и никто другой. Тутъ является безконечное разнообразіе человѣческихъ чувствъ и стремленій. Для меня въ одной минутѣ можетъ заключаться счастіе, за которое я готовъ заплатить годами лишеній, а для другаго тоже самое счастіе представляется совершенно ничтожнымъ. Это положительно признаетъ и самъ Бентамъ. „Что такое удовольствіе? говоритъ онъ; и что такое страданіе? Всѣ люди имѣютъ ли объ этомъ одно и тоже понятіе? Далеко нѣтъ: удовольствіе, *это то, что сужденіе человѣка, съ помощью памяти, представляетъ ему таковымъ*. Никто не можетъ признать за другимъ право рѣшать вмѣсто него, въ чемъ состоитъ его удовольствіе, и удѣлять ему потребное количество онаго. Отсюда необходимый выводъ, что надобно предоставить каждому человѣку зрѣлыхъ лѣтъ и съ здравымъ умомъ судить и дѣйствовать въ этомъ отношеніи, какъ ему заблагоразсудится, и что было бы безуміемъ и дерзостью хотѣть направить его поведеніе въ смыслѣ противоположномъ тому, который онъ самъ считаетъ своимъ интересомъ“ [1]). Бентамъ неоднократно выставляетъ подобное вмѣшательство въ область личныхъ ощущеній человѣка высшею степенью тираніи. „Каждый, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, не только лучшій, но и единственный судья того, что составляетъ для него удовольствіе и страданіе. Сказать: если я это сдѣлаю, то у меня не будетъ перевѣса удовольствія; слѣдовательно, если вы это сдѣлаете, то у васъ тоже не будетъ перевѣса удовольствія, есть признакъ притязательности и глупости. Говорить: если я это сдѣлаю, то у меня не будетъ перевѣса удовольствія, но если вы это сдѣлаете, то у васъ можетъ быть перевѣсъ удовольствія, однако вамъ не слѣдуетъ этого дѣлать,

---

[1]) Deontol. I, ch. 2.

есть чистая нелѣпость. И если я наношу какую бы то ни было сумму зла, подъ какою бы то ни было формою, чтобы предупредить зло, тутъ есть несправедливость и вредъ; а если, чтобы помѣшать означенному дѣйствію, я взываю къ правительственной власти, тутъ есть тиранія..... Оцѣнку удовольствія и страданія долженъ, слѣдовательно, производить тотъ, кто наслаждается или страдаетъ" [1]).

Послѣ этого спрашивается: какая же возможность вывести изъ этихъ началъ какія бы то ни было общія правила? Гдѣ общее мѣрило, необходимое для того, чтобы дѣйствіе могло быть признано хорошимъ или дурнымъ? Нельзя было собственными словами представить болѣе сильное опроверженіе своего ученія. Отвергнувъ всякія разумныя начала и принявши за точку отправленія одно лишь чисто субъективное и безконечно разнообразное ощущеніе, Бентамъ тѣмъ самымъ лишаетъ себя всякой возможности дать какую бы то ни было руководящую нить для человѣческой дѣятельности. Если онъ и пытается дѣлать нѣчто подобное, то это можно приписать единственно его неспособности видѣть собственныя, кидающіяся въ глаза противорѣчія. У всѣхъ его выводовъ отрѣзаны корни; это—растеніе, висящее на воздухѣ.

Дѣло въ томъ, что удовольствіе можетъ иногда быть цѣлью, но никогда мѣриломъ дѣятельности. Оно само, напротивъ, нуждается въ мѣрилѣ. Есть удовольствія хорошія и дурныя, и тѣ, которыя намъ ближе къ сердцу, не всегда должны быть предпочитаемы другимъ. Съ нравственной точки зрѣнія, предпочтеніе должно быть дано тому, которое согласуется съ высшими требованіями человѣка, какъ разумнаго существа. Слѣдовательно, мѣрило дѣйствій лежитъ не въ удовольствіи, а въ разумной природѣ человѣка. Въ сущности, удовольствіе, само по себѣ взятое, безъ отношенія къ высшимъ началамъ человѣческой жизни, не имѣетъ никакого значенія; оно можетъ быть цѣлью только для праздности или разврата. Удовольствіе ничто иное, какъ ощущеніе, сопровождающее удовлетвореніе человѣческихъ стремленій и потребностей; оно все зависитъ отъ послѣднихъ. Слѣдовательно, когда рѣчь идетъ объ оцѣнкѣ удовольствій, надобно возвыситься къ ихъ причинѣ и спросить: какимъ стремленіямъ и потребностямъ онѣ отвѣчаютъ? Но тогда вопросъ сводится къ тому: всѣ ли стремленія и потребности человѣка должны быть поставлены на одну доску и всѣ ли должны удовлетворяться? На

---

[1]) Deontol. I, ch. 4.

это можетъ быть только отрицательный отвѣтъ, ибо очевидно, что одно стремленіе нерѣдко противорѣчитъ другому, и потребности одного человѣка идутъ въ разрѣзъ съ потребностями другихъ. Слѣдовательно, является необходимость различать стремленія существенныя и случайныя, законныя и незаконныя. А это, въ свою очередь, ведетъ къ новому вопросу: въ чемъ состоитъ истинное существо человѣка и какимъ закономъ онъ долженъ руководствоваться? Этотъ вопросъ разсматривается философіею и можетъ быть рѣшенъ различно, смотря по тому, какой сторонѣ человѣка отдается первенство, разумной или чувствительной. Во всякомъ случаѣ, безъ его рѣшенія нѣтъ никакой возможности придти къ какимъ бы то ни было практическимъ заключеніямъ. Но для Бентама все это какъ бы не существуетъ. Онъ устраняетъ основанія и беретъ послѣдствія: онъ не хочетъ знать причинъ и старается уловить только мимолетные и измѣнчивые признаки, которые ускользаютъ отъ всякаго опредѣленія. Поэтому его ученіе разлетается въ прахъ при малѣйшемъ прикосновеніи философской мысли.

Это будетъ еще очевиднѣе изъ разбора способовъ приложенія этихъ началъ къ законодательству и къ нравственности.

Цѣлью законодателя Бентамъ полагаетъ *общее благо* [1]). Мы уже замѣтили, что тутъ можно спросить: отчего же не собственное, если личный интересъ составляетъ единственное побужденіе человѣка? Изъ теоріи Бентама прямо слѣдуетъ, что князь, который пользуется властью для личныхъ своихъ удовольствій, что меньшинство, которое обращаетъ остальныхъ членовъ общества въ рабство, или большинство, которое вымогаетъ все что можетъ изъ меньшинства, дѣйствуютъ добродѣтельно, ибо они предпочитаютъ свое удовольствіе чужому и большее меньшему. Это возраженіе неопровержимо. Но пойдемъ далѣе. Что же разумѣется подъ именемъ общаго блага? Наибольшая сумма удовольствій, ощущаемыхъ гражданами. Если мы спросимъ: какихъ? то въ отвѣтъ получимъ, что всякихъ. Какъ личное ощущеніе, всѣ имѣютъ одинаковую цѣну; тутъ качественнаго различія быть не можетъ. Одни предпочитаютъ удовольствія одного рода, другіе другаго: это—дѣло вкуса. Законодатель, по теоріи Бентама, обязанъ принимать во вниманіе и то удовольствіе, которое разбойникъ или убійца извлекаетъ изъ своего злодѣянія; если оно окончательно не дѣлается цѣлью законодательныхъ мѣръ, то это проис-

[1]) Princ. de législ. ch. I.

ходитъ единственно оттого, что при взвѣшиваніи выгодъ и невыгодъ поступка, это удовольствіе перевѣшивается страданіями другихъ. Такимъ образомъ, мы можетъ руководствоваться только чисто количественною оцѣнкою. Но и здѣсь степень удовольствія опредѣляется личнымъ ощущеніемъ каждаго; тутъ опять мѣрила нѣтъ никакого. Слѣдовательно, единственное, что можно взять въ расчетъ, это—количество лицъ, ощущающихъ удовольствіе. На этомъ основаніи, Бентамъ послѣдовательно измѣнилъ первоначальную формулу утилитаризма; вмѣсто принятаго Юмомъ начала *пользы*, онъ сталъ употреблять терминъ: *наибольшее счастіе наибольшаго количества людей* [1]). Это, очевидно, прямо вело къ демократіи, къ которой, какъ увидимъ, Бентамъ и пришелъ во вторую эпоху своей дѣятельности. Однако и эта формула оказалась неудовлетворительною: подъ конецъ жизни Бентамъ самъ былъ недоволенъ этимъ выраженіемъ. Оно, въ свою очередь, ведетъ къ тому, что счастіе меньшинства должно быть принесено въ жертву счастію большинства, а это влечетъ за собою не увеличеніе, а уменьшеніе общаго счастія. Поэтому онъ изобрѣлъ новую формулу: *максимація* счастія или доведеніе его до высшей степени [2]). Здѣсь уже начало наибольшаго счастія превращается въ отвлеченный принципъ, который долженъ безразлично прилагаться ко всякому удовольствію и страданію, гдѣ бы они ни встрѣтились. Бентамъ распространяетъ его не только на людей, но и на животныхъ. „Есть счастіе и внѣ области человѣческой жизни, говоритъ онъ, счастіе, которому человѣкъ не можетъ оставаться чуждымъ, котораго онъ поставленъ стражемъ, хотя существа, его вкушающія, не принадлежатъ къ человѣческому роду. Пусть люди вспомнятъ, что счастіе, гдѣ бы оно ни было, и кто бы его ни испытывалъ, составляетъ главный ввѣренный имъ кладъ, что всякій другой предметъ недостоинъ ихъ заботы, и что это—единственное неоцѣненное сокровище въ мірѣ“ [3]).

---

[1]) Эту формулу, заимствованную у Пристлея, Бентамъ началъ употреблять уже въ самыхъ раннихъ своихъ сочиненіяхъ. См. A fragment on Government, Preface: «it is the greatest happiness of the greatest number, that is the measure of right and wrong». Но здѣсь это выраженіе безразлично замѣняется словомъ *польза*. Только позднѣе, вслѣдствіе болѣе точнаго анализа понятій, Бентамъ совершенно устранилъ послѣднее и сталъ употреблять первое. См. объясненія Боуринга въ концѣ первой части Деонтологіи.

[2]) См. объясненія Боуринга въ концѣ первой части Деонтологіи.

[3]) Deontol. II, ch. 5.

Спрашивается: какое же земное существо поставитъ себѣ цѣлью это отвлеченное начало счастія, независимое отъ ощущающихъ его лицъ, счастіе не только человѣка, но и животныхъ? По ученію Бентама, каждый стремится исключительно къ личному своему удовольствію; для того, чтобы человѣкъ обратилъ вниманіе на счастіе другихъ, надобно, чтобы онъ видѣлъ въ этомъ собственную свою выгоду. Поэтому и правитель, какъ признаетъ самъ Бентамъ, непремѣнно будетъ преслѣдовать свою личную пользу, а не общую, если онъ не будетъ поставленъ въ зависимость отъ народа. Изъ этого очевидно слѣдуетъ, что цѣлью законодателя всегда можетъ быть только счастіе владычествующей части народа, будь это большинство или меньшинство; остальные же неизбѣжно должны быть принесены въ жертву. Таковъ, въ силу теоріи Бентама, роковой удѣлъ человѣчества. Ясно, слѣдовательно, что для приложенія начала максимаціи счастія вообще нужно отвлеченное, фиктивное *существо*, какого на землѣ не найдется. Или же надобно предположить въ человѣкѣ безкорыстное чувство любви къ ближнимъ и даже къ *животнымъ*, чувство, которое притомъ должно быть для него высшимъ правиломъ дѣйствій. Въ сущности, Бентамъ это и признаетъ, когда онъ утверждаетъ, что забота о счастіи должна распространяться на всѣ существа, *одаренныя чувствомъ*, въ томъ числѣ и на животныхъ: „ибо, говоритъ онъ если животныя, которыя мы называемъ низшими, не имѣютъ никакого права на наше *сочувствіе*, то на чемъ основаны права нашей собственной породы“ [1])? Но въ такомъ случаѣ вся его система рушится въ самыхъ основаніяхъ; это опять нечто иное, какъ отвергнутая имъ теорія сочувствія. Мы видимъ здѣсь тоже самое, что мы замѣтили у французскихъ матеріалистовъ XVIII-го вѣка: Бентамъ, послѣдовательно развивая свое начало, доводитъ его до самоотрицанія.

Если мы вникнемъ въ существо дѣла, то увидимъ, что польза, сама по себѣ, есть общее начало, ибо она означаетъ отношеніе средства къ цѣли вообще; отсюда возможность приложенія вытекающихъ изъ нея правилъ не только къ отдѣльнымъ лицамъ, но и къ цѣлымъ обществамъ. Въ этомъ состоитъ главное преимущество утилитаризма передъ индивидуализмомъ. Но когда это начало сводится опять на личное ощущеніе, то здѣсь неизбѣжно оказывается внутреннее противорѣчіе, которое и ведетъ

---

[1]) Deontol. I, ch. 1.

нимъ различнымъ, хотя одинаково неправильнымъ выводамъ. Если въ основаніе полагается личное требованіе, то общая цѣль исчезаетъ, и мы снова впадаемъ въ чистый индивидуализмъ; если же мы послѣдовательно придемъ опять къ общему началу, то личное у насъ ускользаетъ, и такимъ образомъ теряется почва подъ ногами. Истинное разрѣшеніе задачи заключается въ томъ, что личное начало должно подчиняться общему. Лице призвано служить цѣлому, котораго оно состоитъ членомъ, но въ этомъ служеніи оно находитъ и собственное свое удовлетвореніе, какъ разумное существо, то есть, удовлетвореніе не всѣхъ своихъ стремленій и потребностей безразлично, а только высшихъ. Съ своей стороны, общество само полагаетъ себѣ цѣлью удовлетвореніе личныхъ потребностей своихъ членовъ, но опять таки не всѣхъ потребностей безразлично, а лишь существенныхъ. Такимъ образомъ, общій элементъ и личный приводятся къ соглашенію. Но эти выводы выходятъ уже изъ предѣловъ утилитаризма. Какъ чисто практическое начало, онъ долженъ ограничиваться частными, практическими соображеніями, а потому принужденъ колебаться между неразрѣшимыми противорѣчіями.

Посмотримъ теперь, какъ законодатель исполняетъ возложенную на него задачу.

Законодатель, говоритъ Бентамъ, долженъ, при оцѣнкѣ каждаго дѣйствія, взвѣсить всѣ проистекающія изъ него удовольствія и страданія, вычесть одну сумму изъ другой и затѣмъ вывести общій итогъ. Это — чисто ариѳметическая операція. Взвѣсить же удовольствія и страданія можно только принявши въ расчетъ всѣ сопровождающія ихъ обстоятельства, а именно, съ одной стороны, ихъ силу, продолжительность, вѣрность или невѣрность, близость или отдаленность, ихъ плодовитость и чистоту; съ другой стороны, степень чувствительности субъектовъ, ибо для разныхъ лицъ одни и тѣже удовольствія и страданія имѣютъ совершенно различное значеніе. Чувствительность же зависитъ отъ темперамента, здоровья, силы, тѣлесныхъ недостатковъ, степени просвѣщенія, умственныхъ способностей, твердости души, отъ постоянства и наклонностей человѣка, отъ понятій о чести, религіозныхъ вѣрованій, отъ привязанностей и ненавистей, отъ умственнаго состоянія, наконецъ, отъ денежнаго положенія. Это — обстоятельства главныя или основныя; но кромѣ того, есть и второстепенныя, которыя также должны быть приняты въ расчетъ, а именно, полъ, возрастъ, общественное положеніе, воспитаніе, занятіе, климатъ, раса, правительство, наконецъ религіозная

профессія [1]).. „Какъ невозможно исчислить движеніе корабля, не зная всѣхъ обстоятельствъ, которыя вліяютъ на его скорость, говоритъ Бентамъ, какъ то, силу вѣтровъ, противодѣйствіе воды, строеніе судна, вѣсъ груза и т д., такъ и въ законодательствѣ нельзя дѣйствовать съ увѣренностью, не принимая къ расчетъ всѣхъ обстоятельствъ, которыя имѣютъ вліяніе на чувствительность“ [2]). Между тѣмъ, онъ тутъ же сознается, что большая часть изъ нихъ совершенно ускользаетъ отъ всякаго измѣренія, такъ что въ отдѣльныхъ случаяхъ невозможно даже опредѣлить ихъ существованіе, не только что исчислить ихъ степень и силу. И это относится именно къ обстоятельствамъ важнѣйшимъ, къ тѣмъ, которыя онъ называетъ основными. Къ счастью, говоритъ онъ, законодатель можетъ не брать въ расчетъ этихъ метафизическихъ или нравственныхъ свойствъ; онъ можетъ ограничиться внѣшними, второстепенными условіями, которыя служатъ признаками внутренняго состоянія человѣка. Правда, эти расчеты не всегда будутъ вѣрны; но они вообще достаточны для того, чтобы избѣжать тираническихъ законовъ, и особенно чтобы пріобрѣсти законодателю похвалу общественнаго мнѣнія [3]).

Итакъ, все сводится къ весьма проблематической похвалѣ общественнаго мнѣнія! Нечего говорить, что тутъ объ основательной теоріи не можетъ быть рѣчи. То, что составляетъ сущность прилагаемаго начала, исчезаетъ, а остаются только чисто второстепенныя точки зрѣнія. Прибавимъ, что когда Бентамъ говоритъ объ этихъ второстепенныхъ обстоятельствахъ, онъ и тутъ прямо заявляетъ, что большею частью невозможно исчислить ихъ вліяніе. Такъ, на счетъ возраста, „можно высказать только неопредѣленныя и общія мысли“; чинъ или общественное положеніе „до такой степени зависятъ въ своемъ дѣйствіи отъ политическаго устройства государствъ, что невозможно установить какое либо общее правило“; вліяніе воспитанія „до такой степени видоизмѣняется, съ одной стороны, стеченіемъ внѣшнихъ причинъ, съ другой стороны, естественными свойствами лица, что дѣйствія его вовсе не подлежатъ исчисленію“; о климатѣ трудно сказать что нибудь достовѣрное [4]). Спрашивается: что же остается для ариѳметической операціи, которая возможна только при совершенной точности данныхъ?

---

[1]) Pr. de Lég. ch. 8, 9, sect. 1, 2; Intr. to the Pr. of Mor. and Lég. ch. 4, 6.
[2]) Pr. de Lég. ch. IX, sect. 3.
[3]) Princ. de Lég. ch. IX, sect. 3.
[4]) Тамъ же, sect. 2.

Посмотримъ теперь, какъ эти начала прилагаются къ отдѣльнымъ дѣйствіямъ, подлежащимъ опредѣленію закона. Первая задача правительства состоитъ въ наказаніи преступленій. Какъ же поступаетъ въ этомъ случаѣ законодатель? О правосудіи, конечно, тутъ не можетъ быть рѣчи. Бентамъ отвергаетъ самое это понятіе, объявляя нелѣпостью производить новое зло въ возмездіе за зло уже совершенное. Наказаніе можетъ имѣть въ виду только устраненіе будущаго зла; законодатель создаетъ мотивъ, воздерживающій человѣка отъ извѣстныхъ дѣйствій, вредныхъ для общества. По выраженію Бентама, правосудіе ничто иное, какъ приложеніе начала необманутыхъ ожиданій (principle of non-disappointment); то есть, послѣдствіе его состоитъ въ томъ, что гражданинъ не обманывается въ ожиданіи обезпеченнаго состоянія личности и собственности [1]). Ариѳметическая операція, которую долженъ производить въ этомъ случаѣ законодатель, заключается въ слѣдующемъ: когда онъ хочетъ запретить извѣстное дѣйствіе и установить наказаніе за его совершеніе, онъ долженъ, съ одной стороны, принять въ соображеніе удовольствіе дѣйствующаго лица, а также и зло, проистекающее отъ самаго закона, который всегда является стѣсненіемъ свободы, а потому зломъ; съ другой стороны, онъ долженъ взвѣсить всѣ тѣ страданія, которыя составляютъ послѣдствія запрещаемаго поступка. Эти страданія могутъ быть разнаго рода: 1) страданіе лицъ, потерпѣвшихъ отъ дѣйствія, а также людей имъ близкихъ; это — зло перваго разряда; 2) страхъ и опасность, проистекающіе изъ дѣйствія для остальныхъ членовъ общества; это — зло втораго разряда; 3) ослабленіе человѣческой дѣятельности вообще, вслѣдствіе постояннаго недостатка безопасности; это—зло третьяго разряда. Такимъ образомъ, когда человѣкъ изъ ненависти наноситъ оскорбленіе или увѣчье другому, то здѣсь надобно прежде всего взять во вниманіе, что ощущаемое имъ удовольствіе ничто въ сравненіи съ страданіями потерпѣвшаго лица, ибо послѣднее испытываетъ на себѣ всю сумму боли, между тѣмъ какъ удовольствіе перваго возбуждается только нѣкоторыми атомами страданія, дѣйствующими на его воображеніе. Если же мы, кромѣ того, примемъ въ расчетъ страхъ и опасность, проистекающіе отъ подобныхъ дѣйствій для всѣхъ, кто имѣетъ враговъ, то не можетъ быть сомнѣнія, что такое дѣйствіе приноситъ гораздо болѣе вреда, нежели пользы, а потому должно быть запрещено. Тѣ же самыя соображенія прилагаются и къ дру-

---

[1]) Deontol. I, ch. VII, XVI; Princ. du Code Pénal. 2-ème Part. ch. 1.

гимъ преступленіямъ, совершаемымъ подъ вліяніемъ сильнѣйшихъ страстей человѣческихъ, слѣдовательно доставляющимъ всего болѣе удовольствія дѣйствующимъ лицамъ. Такъ напримѣръ, изнасилованіе женщины, независимо отъ причиненнаго ей страданія, должно возбуждать всеобщія опасенія. То же самое относится и къ похищенію собственности. Въ послѣднемъ случаѣ, удовольствіе, получаемое отъ поступка, можетъ иногда быть гораздо больше, нежели страданіе потерпѣвшаго лица, но проистекающее отсюда зло втораго разряда заставляетъ запрещать подобныя дѣйствія [1]).

Надобно замѣтить, что всѣ приведенные Бентамомъ примѣры относятся къ области преступленій, нарушающихъ безопасность. Этимъ только способомъ становится возможнымъ склонить вѣсы на сторону наказанія. Самый существенный элементъ преступленія, то, что Бентамъ называетъ зломъ перваго разряда, очевидно не можетъ служить здѣсь мѣриломъ, ибо часто нѣтъ никакихъ средствъ опредѣлить: чтó больше, удовольствіе преступника или страданіе жертвы? Сказать, что одинъ ощущаетъ въ себѣ всю сумму боли, тогда какъ до другаго долетаютъ только нѣкоторые атомы страданія, это — метафорическое выраженіе, не имѣющее смысла. Въ случаѣ убійства, страданіе бываетъ мгновенное, а удовольствіе продолжается; которое же изъ нихъ больше? Если убійство совершено, напримѣръ, для полученія наслѣдства, то польза этого дѣйствія можетъ иногда далеко перевѣшивать вредъ, а между тѣмъ самъ Бентамъ признаетъ, что въ этомъ случаѣ страхъ, возбуждаемый въ другихъ членахъ общества, вовсе не такъ великъ [2]). Становится ли оно отъ этого менѣе преступнымъ? Въ случаѣ похищенія собственности, Бентамъ также признаетъ, что удовольствіе виновнаго нерѣдко перевѣшиваетъ страданіе потерпѣвшаго, и только опасенія постороннихъ лицъ заставляютъ законодателя считать эти дѣйствія преступными. Но если все сводится къ безопасности, то зачѣмъ вводить въ расчетъ такіе факторы, которые ни къ чему не служатъ и которыхъ опредѣлить нельзя? Достаточно одной безопасности; это — начало простое, которое вытекаетъ изъ существеннѣйшихъ потребностей общества и принимается во вниманіе всѣми законодательствами въ мірѣ, независимо отъ началъ утилитаризма. Послѣдній вноситъ

---

[1]) Prde Lég. ch. X, XI, Intr. to the Pr. of Mor. and Leg. ch. XIV.
[2]) Pr. du Code Pénal, 1-ère part. ch. VII.

свода только ненужные элементы и затрудняетъ задачу, которая рѣшается очень просто.

Замѣтимъ притомъ, что производя свою ариѳметическую операцію, Бентамъ совершенно оставляетъ въ сторонѣ то, что онъ могъ бы назвать удовольствіемъ втораго разряда, именно, надежду на безнаказанность, возбуждаемую во всѣхъ тѣхъ, которые имѣютъ поползновеніе совершить преступное дѣйствіе. Если мы примемъ въ соображеніе и этотъ факторъ, то задача еще болѣе осложнится и подъ часъ сдѣлается совершенно неразрѣшимою. Какъ сравнить, напримѣръ, страданіе, которое терпятъ одни вслѣдствіе опасенія потерять свое имущество, съ удовольствіемъ, возбуждаемымъ въ другихъ надеждою присвоить себѣ чужое имущество? Если мы возьмемъ количество ощущающихъ лицъ, то перевѣсъ окажется на сторонѣ послѣднихъ, ибо неимущихъ гораздо болѣе, нежели имущихъ. Чтобы склонить вѣсы на сторону наказанія, надобно прибѣгнуть къ злу третьяго разряда, то есть, принять въ расчетъ всеобщее уменьшеніе средствъ, которое должно произойти отъ непрочнаго состоянія собственности. Но это касается только тѣхъ преступленій, которыя дѣйствительно угрожаютъ опасностью всѣмъ. Между тѣмъ, есть много такихъ, которыя не имѣютъ этого характера. Самъ Бентамъ замѣчаетъ, что опасеніе тѣмъ меньше, чѣмъ спеціальнѣе положеніе преступника, и чѣмъ менѣе лицъ, находящихся въ томъ же положеніи. Такъ напримѣръ, кража совершенная опекуномъ, возбуждаетъ гораздо менѣе опасеній, нежели простое воровство [1]). Спрашивается: какъ поступить тутъ законодатель съ своимъ ариѳметическимъ вычисленіемъ? Удовольствіе опекуна, присвоившаго себѣ чужое имущество, можетъ быть гораздо болѣе, нежели потеря обиженнаго. Если же мы возьмемъ въ расчетъ страхъ, возбуждаемый подобнымъ поступкомъ во всѣхъ другихъ лицахъ, состоящихъ подъ опекою, то нельзя не обратить вниманія на удовольствіе, ощущаемое всѣми другими опекунами, которые могутъ при случаѣ присвоить себѣ чужое имущество. Гдѣ же будетъ перевѣсъ? Очевидно, что данныя, которыя допускаетъ утилитаризмъ, ускользаютъ здѣсь отъ всякаго опредѣленія. Чтобы разрѣшить задачу, мы должны сказать, что нарушеніе довѣрія вообще должно считаться преступленіемъ; но тогда къ чему служитъ вся эта ариѳметическая операція?

---

[1]) Princip. du Code Pén. 1-ère part. ch. VII; Intr. to the *Pr. of Mor. and Leg.* ch. XIII, § 1. Works. I.

Бентамъ приводитъ и другой примѣръ, гдѣ невозможность оцѣнки выступаетъ еще ярче. Дѣтоубійство, совершаемое изъ желанія скрыть незаконную связь, или по бѣдности, когда родители, не въ состояніи содержать дѣтей, вовсе уже не угрожаетъ опасностью остальнымъ членамъ общества. Все ограничивается минутнымъ страданіемъ жертвы, которая, по выраженію Бентама, „перестала существоватѣ прежде, нежели узнала жизнь", страданіе, ускользающее отъ всякой оцѣнки. Съ другой стороны, этому противополагается чувство женщины, которая пожертвовала естественною любовью къ ребенку желанію избавить себя отъ страданій, причиняемыхъ стыдомъ. По теоріи Бентама, подобный поступокъ долженъ считаться добродѣтелью, ибо здѣсь меньшее удовольствіе приносится въ жертву большему. Съ точки зрѣнія утилитаризма, было бы въ высшей степени нелѣпо, еслибы законъ требовалъ отъ матери, чтобы она подвергалась постояннымъ страданіямъ за то, что искала удовольствія, когда притомъ эти страданія устраняются такъ легко. Еще высшею добродѣтелью должно считаться убійство ребенка родителями, находящимися въ бѣдности. Тутъ они не только сами себя избавляютъ отъ обузы, но предупреждаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ будущія страданія новорожденнаго, для котораго лучше вовсе не существовать, нежели жить подъ постояннымъ гнетомъ нищеты. Однако Бентамъ не дѣлаетъ этихъ выводовъ. „Дѣтоубійство, говоритъ онъ, не можетъ быть наказано, какъ главное преступленіе, ибо оно не производитъ зла перваго и втораго разрядовъ; но оно должно быть наказано, *какъ шагъ къ другимъ преступленіямъ*, изъ котораго можно сдѣлать заключеніе противъ *характера дѣятеля*. Надобно какъ можно болѣе укрѣплять чувство уваженія къ человѣчеству и внушать отвращеніе ко всему, что ведетъ къ привычкамъ жестокости" [1]). Спрашивается: есть ли возможность установить болѣе тираническій мотивъ для законодательства? Если при опредѣленіи наказанія будетъ имѣться въ виду не дѣйствительно совершенный поступокъ, а только общій характеръ дѣятеля, если само по себѣ безвредное или даже полезное дѣйствіе будетъ наказываться, какъ шагъ къ дѣйствіямъ преступнымъ, то никто ни единой минуты не можетъ считать себя безопаснымъ. Не говоря о томъ, что подобный законъ противорѣчитъ собственному ученію Бентама, который не допус-

---

1) Pr. du Code Pénal. 1-ère part. ch. XII; Intr. to the Pr. of Mor. and. Leg. ch. XIII, § 2: Acase in which there is no alarm. Works, I.

ваетъ разсмотрѣнія внутреннихъ мотивовъ дѣйствія, а требуетъ, чтобы законодатель обращалъ вниманіе единственно на послѣдствія. Дѣло въ томъ, что въ этомъ случаѣ надобно было или объявить дѣтоубійство добродѣтельнымъ поступкомъ или отступиться отъ своихъ началъ. Движимый человѣколюбіемъ, Бентамъ предпочелъ последнее; но такъ какъ настоящаго основанія у него все таки не было, то онъ принужденъ былъ прибѣгнуть къ доводу, который превосходитъ все, что могъ бы изобрѣсти величайшій тиранъ.

Этихъ примѣровъ достаточно для доказательства, что теорія Бентама совершенно неприложима къ законодательству. Тутъ требуется ариѳметическая операція, которой данныя большею частью ускользаютъ отъ всякаго опредѣленія, и которая ведетъ единственно къ тому, что зло представляется добромъ, а добро зломъ. Въ дальнѣйшихъ выводахъ, эта система влечетъ за собою не меньшія несообразности. Такъ напримѣръ, мы должны признать, что чѣмъ больше удовольствіе преступника, тѣмъ дѣйствіе менѣе преступно, ибо здѣсь меньшій избытокъ зла; между тѣмъ, именно эти дѣйствія должны подлежать самымъ строгимъ наказаніямъ, ибо для противовѣсія сильнѣйшимъ соблазнамъ нужны сильнѣйшія средства, какъ признаетъ и самъ Бентамъ [1]). Однимъ словомъ, куда бы мы ни обратились, вездѣ мы встрѣчаемъ противорѣчіе или непослѣдовательность. И вся эта сложная и искусственная механика изобрѣтается для того, чтобы устранить самыя простыя и ясныя понятія, на которыхъ основаны всѣ законодательства въ мірѣ. И теорія и практика одинаково признаютъ за человѣкомъ извѣстную область свободы, которая называется правомъ, и нарушеніе которой воспрещается законодателемъ. Поэтому преступленіе есть преступленіе совершенно независимо отъ удовольствія и страданія, ощущаемыхъ лицами. Какъ бы велико ни было удовольствіе преступника, оно не принимается въ расчетъ, именно потому что это удовольствіе неправомѣрное. Даже крайняя нужда, гдѣ дѣло идетъ уже не объ удовольствіи, а о спасеніи человѣка, допускается, только какъ обстоятельство уменьшающее вину. Но Бентамъ устраняетъ самое понятіе о правѣ, признавая въ человѣческихъ дѣйствіяхъ одну только практическую цѣль, которая сводится къ чисто субъективнымъ ощущеніямъ. Поэтому онъ долженъ былъ запутаться въ безвыходный лабиринтъ.

---

[1]) Pr. du Code Pén. 3-ème part. ch. 2.

При такомъ взглядѣ, не было, конечно, возможности провести опредѣленную границу между правомъ и нравственностью. По теоріи Бентама, эти два начала сливаются. Цѣль нравственности и законодательства одна и та же—счастіе человѣчества; лица, которыя имѣются въ виду, тѣже самыя. Различіе состоитъ въ томъ, что законодатель дѣйствуетъ преимущественно посредствомъ наказаній, тогда какъ нравственность опирается на другія санкціи. Поэтому область послѣдней шире: она простирается на всѣ человѣческія дѣйствія, между тѣмъ какъ законодатель не всегда полагаетъ наказаніе за проступки. Онъ останавливается тамъ, гдѣ происходящее отъ наказанія зло перевѣшиваетъ производимое имъ добро. Такимъ образомъ, граница между законодательствомъ и нравственностью опредѣляется тѣми случаями, гдѣ наказаніе было бы безполезно [1]). Но какъ опредѣлить эти случаи? Здѣсь открывается самый широкій просторъ разнообразнѣйшимъ практическимъ соображеніямъ. Самъ Бентамъ сознается, что часто расчетъ тутъ чисто гадательный [2]). Поэтому мы встрѣчаемъ у него самыя противоположныя воззрѣнія на счетъ объема законодательной дѣятельности. Съ одной стороны, во имя пользы, онъ распространяетъ вліяніе правительства на всѣ сферы человѣческой жизни. „Правитель, говоритъ Бентамъ, можетъ разсматриваться, какъ народный воспитатель; можно сказать даже, что подъ предусмотрительнымъ и внимательнымъ правленіемъ, самый частный наставникъ, наконецъ даже отецъ ничто иное, какъ повѣренный или намѣстникъ правителя, съ тѣмъ только различіемъ, что власть перваго временная, тогда какъ власть послѣдняго простирается на всю жизнь. Вліяніе этой причины громадно: оно распространяется почти на все, или лучше сказать, оно обнимаетъ собою все, кромѣ темперамента, расы и климата; ибо самое здоровье можетъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отъ него зависѣть, вслѣдствіе устройства полиціи, обилія жизненныхъ средствъ, заботы объ устраненіи вредныхъ вещей. Способъ направлять воспитаніе и распредѣлять должности, награды и наказанія опредѣляетъ физическія и нравственныя свойства народа“ [3]). Съ этой точки зрѣнія, Бентамъ совѣтуетъ полагать наказанія даже за дѣйствія, совершенно выходящія изъ юридической области, напримѣръ, за опуще-

---

[1]) Intr. to the Pr. of Mor. and. Leg. ch. XIX, §§ 8—13; Pr. de Leg. ch. 12.
[2]) Intr. to the. Pr. of. Mor. and. Leg. ch. X, § 13: it is evident however, that all this can be but guess-work.
[3]) Pr. de. Lég. ch. IX, sect. 2; Introd. to the Pr. of. Mor. ch. VI, § 41.

ніе обязанностей благотворительности. Онъ находитъ, что постановленія современныхъ законодательствъ могутъ быть въ этомъ отношеніи значительно расширены [1]). Но рядомъ съ этимъ изображается картина совершенно другаго рода. Самый законъ есть зло, ибо, стѣсняя людей, онъ уничтожаетъ нѣкоторыя удовольствія; правительства, какъ медики, имѣютъ только выборъ золъ различнаго рода [2]). Поэтому надобно употреблять это средство только тамъ, гдѣ оно дѣйствительно оказывается необходимымъ. Вообще, людямъ слѣдуетъ предоставить самый широкій просторъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда они могутъ наносить вредъ только себѣ, ибо они сами лучшіе судьи своихъ поступковъ. Законодательство должно только мѣшать имъ вредить другъ другу. Точно также и въ благотворительности, законъ долженъ опредѣлять лишь общія мѣры, предоставивъ подробности частной благотворительности, которая обязана своею энергіею частной волѣ лицъ [3]). Поэтому Бентамъ, вообще, считаетъ полезнымъ расширить по возможности область нравственности и ограничить сферу правительственной дѣятельности. Законодательство, говоритъ онъ, слишкомъ часто дѣлало вторженія на почву, которая ему не принадлежитъ [4]).

Очевидно, что тутъ господствуетъ полнѣйшая неопредѣленность понятій. Правительству поставляется самая обширная задача: счастіе всѣхъ гражданъ, забота о наибольшей суммѣ удовольствій для всѣхъ; но за тѣмъ оказывается, что эта задача должна быть введена въ гораздо болѣе тѣсные предѣлы, и притомъ безъ какого бы то ни было руководящаго начала, на основаніи котораго можно было бы опредѣлить, что́ входитъ и что́ не входитъ въ кругъ дѣятельности государственной власти.

Въ первоначальномъ изложеніи своей системы, Бентамъ старался разграничить законодательство и нравственность еще другимъ способомъ. Цѣль ихъ одна и та же; но нравственность касается отдѣльнаго человѣка, а законъ имѣетъ въ виду цѣлое общество [5]). Очевидно однако, что это различіе не имѣетъ значенія, ибо, по теоріи Бентама, общественное счастіе ничто иное, какъ сумма частныхъ удовольствій. Поэтому, въ послѣдствіи, Бентамъ самъ отказался отъ этихъ опредѣленій. Въ Деонто-

---

[1]) Pr. de Lég. ch. XII, 3; Intr. to the Pr. of Mor. ch. XIX, § 19.
[2]) Pr. de Lég. ch. X.
[3]) Pr. de Lég. ch. 12.
[4]) Deontol. I, ch. 2.
[5]) Intr. to the Pr. of Mor. and Leg. ch. XIX, § 20.

логіи цѣлью нравственности прямо поставляется *общественное счастіе* [1]). Такимъ образомъ, нравственность является необходимымъ восполненіемъ закона. Она должна дать общественному двигателю всю силу личнаго мотива, доказавши каждому, что личный его интересъ, который неизбѣжно составляетъ главное его побужденіе, тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ общимъ, и что безнравственное дѣйствіе есть плохой расчетъ [2]). Это тѣ же начала, которыя мы видѣли у Гельвеція; новаго тутъ ничего нѣтъ. Такъ же какъ и его предшественникъ, Бентамъ утверждаетъ, что порокъ ничто иное, какъ невѣрная оцѣнка различныхъ удовольствій и страданій; добродѣтелью же называется предпочтеніе бо́льшаго удовольствія меньшему [3]).

Но опредѣляя такимъ образомъ основныя понятія нравственности, Бентамъ не совсѣмъ послѣдовательно ограничиваетъ добродѣтель тѣми дѣйствіями, въ которыхъ есть усиліе и жертва. Иначе, говоритъ *онъ*, будетъ просто удовольствіе, а не добродѣтель. Послѣдняя должна бороться не только съ личными наклонностями человѣка, но иногда и съ наклонностями всего человѣческаго рода, и когда она торжествуетъ надъ тѣми и другими, она достигаетъ высшей степени своего совершенства [4]). Спрашивается: почему же жертва, которая сама по себѣ есть зло, считается необходимою принадлежностью нравственнаго добра? При этомъ Бентамъ тутъ же замѣчаетъ, что съ привычкою исчезаетъ самое чувство жертвы, и тогда добродѣтель становится совершенною [5]). Какимъ же образомъ одно вяжется съ другимъ? Очевидно, что Бентамъ ввелъ это ограниченіе единственно съ цѣлью устранить тѣ нелѣпыя послѣдствія, къ которымъ приводитъ понятіе о добродѣтели, если мы будемъ подводить подъ него всякое дѣйствіе, производящее удовольствіе или устраняющее страданіе. Такъ, въ примѣрѣ, приводимомъ самимъ Бентамомъ, мы должны будемъ считать добродѣтельнымъ человѣка, который уклонился въ сторону, потому что другой замахнулся на него палкою. Однако это непослѣдовательное ограниченіе понятія не спасаетъ насъ отъ нелѣпостей. Принявши опредѣленіе Бентама, мы все таки должны признать добродѣтельнымъ человѣка, который отказывается отъ завтрака, чтобы имѣть

---

1) Deontol. I, ch. 2.
2) Тамъ же.
3) Тамъ же, гл. 8, 10.
4) Тамъ же, гл. 10; тоже, II, Введ.
5) Тамъ же, гл. 10.

болѣе аппетита за обѣдомъ, или превозмогаетъ свою лѣнь, чтобы купить себѣ мягкій тюфякъ.

Дѣло въ томъ, что и здѣсь, такъ же какъ у Гельвеція, физическія удовольствія не только цѣнятся наравнѣ съ нравственными, но ставятся выше послѣднихъ. Бентамъ считаетъ ихъ даже исключительнымъ предметомъ нравственности. „Источники счастія, говоритъ онъ, двоякаго рода: физическіе и умственные; моралисты занимаются преимущественно первыми. Развитіе ума, произведеніе удовольствія дѣйствіемъ чисто умственныхъ способностей, принадлежитъ къ другой отрасли знанія" [1]. „Всѣ способности воображенія и мысли, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, приводятся къ тѣлеснымъ удовольствіямъ и подчиняются послѣднимъ..... Наслажденія мысли не отличаются, слѣдовательно, по своей природѣ, отъ удовольствій тѣлесныхъ; напротивъ, первыя потому только имѣютъ цѣну, что они представляютъ неопредѣленный, а потому преувеличенный образъ наслажденій, ожидаемыхъ тѣломъ" [2]. „Говорить объ удовольствіяхъ, которыя не доставляются внѣшними чувствами, то же, что говорить слѣпымъ о цвѣтахъ, глухимъ о музыкѣ и о движеніи лишеннымъ жизни" [3]. Бентамъ опровергаетъ и обыкновенныя возраженія, которыя приводятся моралистами противъ физическихъ удовольствій, именно, что они низки, кратковременны и непрочны. Слово *низкій*, говоритъ онъ, не имѣетъ смысла: всякій человѣкъ, не лишенный разсудка, всегда будетъ предпочитать жизнь, исполненную такъ называемыхъ низкихъ удовольствій, безъ примѣси страданія, жизни украшенной благородными удовольствіями, перемѣшанными съ страданіями. Кратковременность же вознаграждается тѣмъ, что удовольствія повторяются. Если ихъ много, то нѣтъ нужды, что каждое изъ нихъ непродолжительно. Что касается, наконецъ, до ихъ непрочности, то изъ того, что ихъ можно лишиться, не слѣдуетъ, что ихъ не нужно пріобрѣтать. Напротивъ, чѣмъ непріятнѣе лишеніе, тѣмъ выгоднѣе пріобрѣтеніе: надобно только стараться ихъ получить и удержать. Всѣ эти возраженія, по мнѣнію Бентама, ничто иное, какъ пустыя слова [4].

Въ силу такого воззрѣнія, Бентамъ старается свести къ физическому ощущенію все, что обыкновенно цѣнится людьми. Даже цѣломудріе и скром-

---

[1]) Deontol. II, ch. 1.
[2]) Deontol. II, ch. 2.
[3]) Deontol. II, ch. 5.
[4]) Deontol. I, ch. 2.

ность онъ причисляетъ къ добродѣтелямъ, потому что видитъ въ нихъ *утонченность сладострастія*, при чемъ онъ восклицаетъ: „такъ ничтожно различіе, такъ нелѣпо разграниченіе, такъ пагубенъ разрывъ, которые установляютъ между выгодою и долгомъ, между добродѣтельнымъ и пріятнымъ!" [1]). По теоріи Бентама, публичныя женщины должны считаться самыми добродѣтельными изъ всѣхъ, потому что онѣ доставляютъ удовольствіе наибольшему количеству людей, притомъ безъ всякихъ хлопотъ и страданій. Но, какъ мы не разъ уже могли замѣтить, знаменитый юристъ не всегда послѣдователенъ въ своихъ взглядахъ. Мысль его не останавливается ни передъ чѣмъ, но естественное чувство воздерживаетъ иногда слишкомъ смѣлые выводы. Настоящая цѣль его заключается не въ томъ, чтобы каждый стремился единственно къ чувственнымъ наслажденіямъ, а въ томъ, чтобы доставить всѣмъ наибольшую сумму удовольствій, не лишая человѣка никакого пріятнаго ощущенія, могущаго украсить жизнь. Но поверхностный взглядъ на удовольствіе заставляетъ его ставить всѣ ощущенія на одну доску, и чувственныя, какъ болѣе осязательныя, выше другихъ; поэтому онъ приходитъ къ положеніямъ, которыя уничтожаютъ всѣ нравственныя понятія.

Бентамъ приводитъ всѣ добродѣтели къ двумъ: къ личному благоразумію и къ доброжелательству. Послѣднее опять сводится къ первому, ибо въ сущности, дѣйствуя на пользу другихъ, человѣкъ всегда имѣетъ въ виду только себя. Поэтому доброжелательство подчиняется эгоизму [2]). Бентамъ старается оправдать это положеніе теоріею наибольшаго счастія. „Если бы каждый человѣкъ, говоритъ онъ, расположенъ былъ жертвовать своими наслажденіями наслажденіямъ другихъ, то ясно, что общая сумма удовольствій черезъ это уменьшилась бы, и даже совершенно бы уничтожилась. Результатомъ было бы не всеобщее счастіе, а всеобщее несчастіе" [3]). Казалось бы, наоборотъ, что общая сумма удовольствій должна уменьшаться тамъ, гдѣ каждый думаетъ только о себѣ, жертвуя чужимъ счастіемъ своей собственной пользѣ. Пожертвованіе собою для другихъ ведетъ къ согласію, пожертвованіе другими для себя ведетъ къ борьбѣ, а борьба, очевидно, составляетъ главный источникъ страданій въ человѣчествѣ. Но эгоистическая теорія не допускаетъ безкорыстнаго самоотверженія;

---

[1]) Deontol. II, ch. 2.
[2]) Deontol. I, ch. 12.
[3]) Deontol. I, ch. 15.

она заставляетъ видѣть въ другомъ только средство для личныхъ цѣлей, а это неизбѣжно ведетъ къ всеобщей борьбѣ, то есть, къ уменьшенію суммы счастія между людьми.

Говоря о личномъ благоразуміи, Бентамъ даетъ различныя правила, какъ слѣдуетъ избавлять себя отъ непріятныхъ ощущеній [1]). Но нравственнаго въ этихъ правилахъ нѣтъ ничего. Отношенія человѣка къ самому себѣ тогда только получаютъ нравственный характеръ, когда онъ имѣетъ въ виду нравственный идеалъ, съ которымъ онъ старается сообразовать свое поведеніе. Но когда все ограничивается взвѣшиваніемъ удовольствій, то въ результатѣ можетъ выдти только полнѣйшій произволъ. Тогда все становится дѣломъ личнаго вкуса. Такъ какъ никто не можетъ судить о чужихъ удовольствіяхъ, то никто не можетъ сказать другому, что онъ дѣлаетъ плохой расчетъ. По выраженію самого Бентама, всякій лучшій судья цѣны своихъ удовольствій и страданій [2]). Слѣдовательно, для нравственной науки тутъ нѣтъ мѣста. Такъ напримѣръ, Бентамъ говоритъ, что если взвѣсить съ одной стороны удовольствіе, съ другой стороны непріятныя послѣдствія, проистекающія отъ пьянства, то человѣкъ *вѣроятно* увидитъ, что онъ слишкомъ дорого покупаетъ свое наслажденіе; онъ увидитъ, что нравственность и собственное его счастіе совѣтуютъ ему избѣгать этого излишества [3]). А если онъ находитъ, что удовольствіе выше непріятныхъ послѣдствій? Что можетъ сказать тутъ нравственность? Съ утилитарной точки зрѣнія, добродѣтель состоитъ въ предпочтеніи бо̀льшаго удовольствія меньшему; слѣдовательно, нравственность должна совѣтовать ему пить, какъ скоро это первое его наслажденіе. И чѣмъ больше жертвы, которыя онъ приноситъ этой страсти, тѣмъ выше становится его добродѣтель, пока наконецъ, вслѣдствіе привычки, самая жертва сдѣлается для него нечувствительною, и онъ дойдетъ до состоянія полнаго отупѣнія; тогда добродѣтель его достигнетъ высшей степени совершенства. То же относится, напримѣръ, и къ игрѣ. Человѣкъ чуждый этой страсти можетъ считать ее пагубною; но тотъ, кто одержимъ ею, ставитъ игру выше всего на свѣтѣ. Бентамъ увѣряетъ, что страданія, проистекающія отъ проигрыша тысячи рублей, превышаютъ удовольствіе отъ выигрыша той же суммы [4]); но

---

1) Deontol. I, ch. 11; II, ch. 2.
2) Deont. II, ch. 2.
3) Deont. I, 11.
4) Deont. II, ch. 2.

страстные игроки находятъ, напротивъ, что чѣмъ больше проигрышъ, тѣмъ выше наслажденіе, тогда какъ къ выигрышу они остаются совершенно равнодушны. Что же можетъ возразить противъ этого нравственная наука? И тутъ, слѣдуя началамъ Бентама, она должна объявить эту жертву добродѣтелью.

Что касается до доброжелательства, положительнаго или отрицательнаго, то здѣсь часто еще менѣе возможно сдѣлать правильный расчетъ. Здѣсь выгоды и невыгоды болѣе отдаленны и менѣе вѣрны, а потому гораздо менѣе побужденія пожертвовать личнымъ своимъ удовольствіемъ чужому. Такъ напримѣръ, Бентамъ говоритъ о гордости, что она возбуждаетъ непріязнь и враждебныя дѣйствія со стороны другихъ, и при этомъ замѣчаетъ: „доставивъ себѣ это удовольствіе, выигралъ ли онъ что нибудь? *Это зависитъ отъ личнаго вкуса, а часто и отъ случая*" [1]). То же можно сказать и обо всѣхъ расчетахъ такого рода. Поэтому Бентамъ признаетъ, что настоящее равновѣсіе между личнымъ интересомъ и чужою пользою установляется отчасти правительственною, но еще болѣе общественною санкціею. Человѣкъ дѣлаетъ добро другимъ и воздерживается отъ зла главнымъ образомъ въ виду похвалы общества и репутаціи, которую онъ черезъ это пріобрѣтаетъ [2]). Но что дѣлать, когда эта санкція не довольно сильна или даже дѣйствуетъ неправильно, какъ большею частью бываетъ въ человѣческихъ обществахъ? Куда въ такомъ случаѣ дѣвается добродѣтель?

При такомъ взглядѣ исчезаетъ, конечно, различіе между безкорыстнымъ доброжелательствомъ и самымъ низкимъ расчетомъ. Мы видѣли уже, что Бентамъ совершенно отвергаетъ изслѣдованіе внутреннихъ мотивовъ дѣйствія, считая всѣ побужденія одинакими. Поэтому онъ ставитъ на одну доску корыстныя услуги и искреннюю дружбу, такъ какъ послѣдствія того и другаго совершенно одинаковы [3]). Съ этой точки зрѣнія, богачъ, окруженный льстецами и блюдолизами, которыхъ онъ кормитъ и поитъ, представляетъ картину полнѣйшей добродѣтели, ибо здѣсь происходитъ постоянный обмѣнъ удовольствій, безъ всякой примѣси страданій. Бентамъ прямо говоритъ, что личное благоразуміе предписываетъ намъ оказывать всевозможныя услуги высшимъ, на сколько это совмѣ-

1) Deont. I ch. 15.
2) Deont. I, ch. 12.
3) Deont. I, ch. 15.

стно съ собственною нашею пользою. Раболѣпство вовсе не противно нравственности; оно воздерживается только принятыми въ обществѣ обычаями. Тамъ, гдѣ разстояніе между классами больше, оно становится даже необходимымъ условіемъ общежитія. На Востокѣ, личное униженіе является средствомъ самосохраненія, и самое низкое раболѣпство требуется благоразуміемъ [1]). Такимъ образомъ, низкопоклонство возводится въ добродѣтель. Точно такъ же и тщеславіе, по теоріи Бентама, представляется добродѣтелью, ибо оно побуждаетъ насъ искать благосклонности другихъ, чтобы пріобрѣсти отъ нихъ похвалу [2]). Напротивъ, безкорыстное самоотверженіе, при которомъ мы даемъ болѣе, нежели получаемъ, считается чистымъ безуміемъ [3]). Таланты и доблесть подъ часъ становятся пороками: „на общественномъ поприщѣ, говоритъ Бентамъ, лучшій борецъ можетъ возбудить чувства ревности и зависти въ душѣ всѣхъ другихъ борцовъ, а между тѣмъ онъ не въ состояніи произвести никакого соотвѣтствующаго удовольствія" [4]). Оказывается, слѣдовательно, что добродѣтель, за которую Аристидъ былъ изгнанъ своими согражданами, въ сущности должна считаться порокомъ.

Изъ этихъ примѣровъ можно убѣдиться, что нравственная теорія Бентама не въ состояніи выдержать сколько нибудь серіозную критику. Гельвецій, отправляясь отъ односторонняго начала, пролагалъ дорогу и держался болѣе въ области общихъ соображеній. Бентамъ отвергъ метафизическія основанія ученія, которыя одни могли служить ему опорой, и принялъ только практическія послѣдствія; но эти послѣдствія онъ проводилъ во всѣхъ подробностяхъ, не смущаясь никакими нелѣпостями, представлявшимися ему на пути. Противодѣйствіемъ этому направленію являлось только искреннее человѣколюбіе автора, которое заставляло его иногда принимать положенія, несогласныя съ его началами. Въ *Деонтологіи*, болѣе нежели въ *Началахъ Нравственности и Законодательства*, общее счастіе сводится къ личному; но проистекающая отсюда бо́льшая ясность и послѣдовательность мысли отнюдь не могла служить въ пользу нравственности. Изъ этого все таки не могло выдти ничего, кромѣ полнаго хаоса понятій. Можно только удивляться тому, что и въ новѣйшее время въ Англіи такіе люди, какъ напримѣръ Джонъ Стю-

---

[1]) Deontol. I, ch. 15.
[2]) Deontol. I, ch. 15.
[3]) Deontol. I, ch. 14.
[4]) Deontol. I, ch. 15.

артъ Милль, объявляютъ себя учениками и послѣдователями Бентама. Это служитъ явнымъ доказательствомъ того уровня философскаго пониманія, который господствуетъ у Англичанъ. На материкѣ, на этотъ счетъ едва ли существуетъ разногласіе между людьми, знакомыми съ дѣломъ.

Взглянемъ теперь на критическую дѣятельность Бентама, которая составляетъ одну изъ существенныхъ его заслугъ на юридическомъ поприщѣ. Если у него не было философскаго взгляда, если онъ, вообще, неспособенъ былъ понимать внутренній смыслъ какого бы то ни было начала, то у него нерѣдко является значительная тонкость въ усмотрѣніи слабыхъ сторонъ, преимущественно въ практическомъ приложеніи чужихъ системъ. Это относится въ особенности къ первому періоду его дѣятельности, когда онъ не увлекался еще односторонними демократическими тенденціями. Въ эту пору онъ былъ весьма далекъ отъ индивидуализма. Стоя на средней, утилитарной почвѣ, онъ направлялъ свою критику, какъ противъ консервативныхъ мнѣній, такъ и противъ либеральныхъ, въ томъ видѣ, какъ они являлись у французскихъ мыслителей XVIII-го вѣка. Согласно съ требованіями своей теоріи, онъ самую свободу измѣрялъ пользою, ею приносимою, отвергая ее, какъ самостоятельное начало. „Мало словъ, которыя были бы такъ пагубны, какъ слово *свобода* и его производныя, говоритъ Бентамъ. Когда оно не синонимъ каприза и догматизма, оно представляетъ собою понятіе о хорошемъ правительствѣ, и если бы міръ былъ такъ счастливъ, что это понятіе заступило бы въ общественномъ мнѣніи то мѣсто, которое похитило въ немъ это созданіе умозрѣнія, называемое свободою, народы избѣгли бы тѣхъ безумствъ и преступленій, которыя осквернили и задержали ходъ политическихъ преобразованій. Обычное опредѣленіе свободы, что она состоитъ въ правѣ дѣлать все, что не запрещено законами, показываетъ, съ какою небрежностью употребляются слова въ обыкновенныхъ рѣчахъ и сочиненіяхъ. Ибо если законы дурны, тогда что становится съ свободою? а если они хороши, то къ чему она служитъ? Выраженіе: *хорошіе законы* имѣетъ опредѣленный и понятный смыслъ; они ведутъ къ явно полезной цѣли, съ помощью очевидно приличныхъ средствъ. Но когда госпожа Роланъ вздумала установить различіе между свободою и своеволіемъ, она могла ласкать ухо гармоническими словами, но она ничего не говорила разуму“ [1]).

---

[1]) Deontol. II, ch. 1.

Мы видѣли, что Бентамъ отвергалъ и понятіе о правахъ, иначе какъ въ смыслѣ законныхъ постановленій, ограждающихъ человѣческую дѣятельность. Слово *естественное* или *прирожденное право*, по его мнѣнію, чисто метафорическое. Естественны въ человѣкѣ свойства и способности; право же есть установленная закономъ гарантія, охраняющая дѣйствіе этихъ свойствъ и способностей. Поэтому нельзя не видѣть полнаго извращенія всѣхъ понятій въ поставленіи естественнаго права выше положительныхъ законовъ, какъ дѣлаютъ даже консервативные писатели. Это значитъ дать оружіе въ руки всѣмъ революціонерамъ. Нѣтъ ни одного государства въ мірѣ, которое могло бы держаться единыя сутки, если бы всякій, въ своей совѣсти, считалъ себя въ правѣ не повиноваться законамъ, которые, по его понятіямъ, несогласны съ естественнымъ правомъ. „Въ этомъ противозаконномъ смыслѣ, говоритъ Бентамъ, слово *право* является величайшимъ врагомъ разума и самымъ страшнымъ разрушителемъ правительствъ. Невозможно разсуждать съ фанатиками, вооруженными естественнымъ правомъ, которое каждый понимаетъ по своему и прилагаетъ, какъ ему заблагоразсудится, изъ котораго онъ не можетъ ничего уступить, ничего откинуть, которое столь же непреложно, какъ и непонятно, которое въ его глазахъ священно, какъ догматъ, и отъ котораго онъ не можетъ отклониться безъ преступленія. Вмѣсто того, чтобы обсуждать законы по ихъ послѣдствіямъ, вмѣсто того, чтобы опредѣлить, хороши они или дурны, эти фанатики разсматриваютъ ихъ въ отношеніи къ этому мнимому естественному праву: то есть, они замѣняютъ сужденія опыта всѣми химерами своего воображенія“ [1]).

Съ этой точки зрѣнія Бентамъ, въ своихъ *Анархическихъ Софизмахъ*, подвергъ обстоятельному разбору *Объявленіе о правахъ человѣка и гражданина*, изданное французскимъ Учредительнымъ Собраніемъ 1789-го года. Онъ хотѣлъ доказать „что эти *естественныя*, *неотчуждаемыя* и *священныя* права никогда не существовали, что эти права, которыя должны служить руководствомъ для законодательной и исполнительной власти, могутъ только сбить ихъ съ толку, что они несовмѣстны съ сохраненіемъ какой бы то ни было конституціи, и что граждане, требуя ихъ, просили бы только анархіи“ [2]).

---

[1]) Princ. de Lég. ch. XIII, 10.

[2]) Soph. Anarch. Préamb. изд. Дюмона.

Послѣдуемъ за его критикою.

Статья 1. *Всѣ люди рождаются и остаются свободными и равными въ правахъ. Общественныя различія могутъ быть основаны единственно на общей пользѣ.* Все это ложно, говоритъ Бентамъ. Люди, напротивъ, рождаются и долго остаются въ состояніи полной зависимости. Ребенокъ можетъ жить только чужою помощью и долго нуждается въ управленіи. Даже о взрослыхъ нельзя утверждать, что они остаются свободными. Это можно говорить только о дикихъ, а не о тѣхъ, которые живутъ въ государственномъ порядкѣ и подчиняются законамъ. Несправедливо и то, что всѣ люди остаются равными въ правахъ. Ученикъ не имѣетъ одинакихъ правъ съ хозяиномъ, сынъ съ отцомъ, жена съ мужемъ, солдатъ съ офицеромъ. Тутъ же говорится, что общественныя различія могутъ быть основаны единственно на общей пользѣ; но если есть различія, то равенство не существуетъ. Законодатели, въ одномъ и томъ же параграфѣ, съ одной стороны уничтожаютъ всякое различіе, съ другой стороны возстановляютъ то, что они разрушили.

Статья 2. *Цѣль всякаго политическаго союза заключается въ охраненіи естественныхъ и неотчуждаемыхъ правъ человѣка. Эти права суть свобода, собственность, безопасность и сопротивленіе притѣсненію.* Здѣсь господствуетъ полнѣйшая путаница понятій. Естественныхъ правъ, въ смыслѣ правъ, предшествующихъ правительствамъ и законамъ, вовсе нѣтъ, ибо гдѣ нѣтъ законовъ, тамъ нѣтъ ни правъ, ни обязанностей. Столь же невѣрно понятіе о правахъ неотчуждаемыхъ, то есть, ненарушимыхъ, ибо отъ законодательства зависитъ, какъ установленіе, такъ и измѣненіе правъ. Считать какія бы то ни было права неотчуждаемыми — признакъ не только невѣжества, но и крайней самоувѣренности. Это значитъ провозгласить себя непогрѣшимымъ и связать волю потомства, придавши своимъ законамъ характеръ вѣчности. Всякій, кто посягаетъ на нихъ, объявляется врагомъ человѣчества. Столь же невѣрно предположеніе, что правительства произошли вслѣдствіе добровольнаго соединенія людей. Въ дѣйствительности, мы не видимъ ничего подобнаго. Всѣ правительства, которыхъ происхожденіе намъ извѣстно, установились силою и упрочились привычкою. Самая фикція договора ни къ чему не служитъ: она только вводитъ умы въ заблужденіе и отдаляетъ ихъ отъ настоящаго предмета изслѣдованія. Что за дѣло, какъ возникло правительство?

это самое пустое препаратeльство. Каково бы ни было его происхождение, существенный вопросъ состоитъ въ томъ: хорошо или дурно оно управляетъ? Наконецъ, если мы возьмемъ права, исчисленныя въ статьѣ, то намъ представится слѣдующая дилемма: или они безграничны, и тогда это полнѣйшая анархія, или они ограничиваются законами, и тогда ихъ нельзя считать неотчуждаемыми.

Статья 3. *Источникъ верховной власти лежитъ въ народѣ. Никакое тѣло, никакое лице не можетъ пользоваться властью, которая бы положительно отъ него не проистекала.* Если это означаетъ, что власть можетъ существовать лишь тамъ, гдѣ народъ хочетъ повиноваться, то это пошлая и пустая истина. Но если это значитъ, что всякая власть должна быть основана на народномъ выборѣ, то этимъ отрицается правомѣрность всякаго другаго правительства, кромѣ демократическаго. Подобное положеніе ничто иное, какъ орудіе революціи.

Статья 4. *Свобода состоитъ въ возможности дѣлать все, что не вредитъ другимъ: поэтому пользованіе естественными правами человѣка ограничивается только обезпеченіемъ тѣхъ же правъ другимъ членамъ общества. Эти границы могутъ быть опредѣлены только закономъ.* Здѣсь 1) невѣрно опредѣленіе свободы, ибо свобода дѣлать зло есть тоже свобода. Принявши это опредѣленіе, никогда нельзя знать, въ чемъ заключается свобода, ибо все можетъ быть вредно для другихъ. Въ силу этого начала, судья не въ правѣ наказать преступника, потому что наказаніе вредитъ послѣднему; положеніе крайне нелѣпое, но вытекающее изъ посылки. 2) Въ этой статьѣ выставляется, какъ безусловное правило, то что можетъ составлять только конечную цѣль законодательства. 3) Тутъ говорится о границахъ права, тогда какъ въ предъидущихъ статьяхъ права были объявлены безграничными и неприкосновенными.

Статья 5. *Законъ можетъ запретить только дѣйствія вредныя обществу. Не дозволяется препятствовать тому, что не запрещено закономъ, и принуждать кого нибудь дѣлать то, что закономъ не предписано.* Это—чисто анархическое правило, которое способно служить только орудіемъ возмущеній; ибо, если законъ не имѣетъ права запретить извѣстное дѣйствіе, а между тѣмъ его запрещаетъ, то подобный законъ недѣйствителенъ, и тогда сопротивленіе становится обязанностью, а повиновеніе преступленіемъ.

емъ противъ отечества. Слѣдовало сказать, что законъ *долженъ бы* воспрещать только дѣйствія вредныя обществу; тогда правило имѣло бы смыслъ. Законодательство, которое держалось бы этого начала, можно считать совершеннымъ. Но неужели же надобно объявлять недѣйствительными всѣ существующія законодательства, потому что они несовершенны?

Статья 6. *Законъ есть выраженіе общей воли. Всѣ граждане имѣютъ право, лично или черезъ представителей, участвовать въ составленіи онаго. Онъ долженъ быть одинаковъ для всѣхъ, и когда онъ защищаетъ, и когда онъ наказываетъ. Всѣ граждане, будучи равны въ его глазахъ, имѣютъ равный доступъ къ общественнымъ чинамъ, мѣстамъ и должностямъ, сообразно съ своею способностью, и безъ всякаго инаго различія, кромѣ добродѣтели и талантовъ.* Эта статья представляетъ хаосъ предложеній, не имѣющихъ общей связи. Заимствованное у Руссо опредѣленіе закона, какъ выраженіе общей воли, явно ложно, ибо въ самыхъ демократическихъ государствахъ право голоса далеко не простирается не только на всѣхъ граждапъ безъ исключенія, но и на большинство ихъ. Этимъ правиломъ уничтожаются всѣ существующія правительства: во всѣхъ государствахъ въ мірѣ законы объявляются недѣйствительными, если всѣ граждане безъ исключенія не участвовали въ составленіи ихъ. Кромѣ того, здѣсь проповѣдуется всеобщее равенство, не допускающее изъятій, между тѣмъ какъ изъятія нерѣдко требуются общимъ благомъ. Вообще, можно полагать, что это увлекающее слово *равенство* несовмѣстно съ началомъ общей пользы.

Этихъ примѣровъ достаточно, чтобы характеризовать критику Бентама и отношеніе его къ началамъ, выработаннымъ французскою философіею XVIII-го вѣка. Многое здѣсь, безъ сомнѣнія, чрезвычайно мѣтко. Нельзя не сказать однако, во первыхъ, что Бентамъ придалъ *Объявленію правъ* значеніе положительнаго законодательнаго памятника, тогда какъ Учредительное Собраніе имѣло въ виду высказать лишь руководящія начала законодательства. Можно только согласиться, что попытка превратить философскія начала въ законодательныя постановленія сама по себѣ основана на ложной мысли, а потому должна вести къ совершенно неисполнимымъ требованіямъ на практикѣ. Во вторыхъ, самая критика, какъ и можно было ожидать, грѣшитъ односторонностью. Начало права отрицается во имя начала пользы. Между тѣмъ, въ этомъ

отрицанія лежитъ глубокое противорѣчіе, которое подрываетъ въ самомъ корнѣ выводы Бентама. Вниманіе къ пользѣ человѣка тогда только получаетъ истинное значеніе, когда человѣкъ разсматривается, какъ разумно-нравственное существо, одаренное свободою и имѣющее права. Совершенно справедливо, что права человѣка не составляютъ неизмѣннаго и непреложнаго кодекса, который стоитъ выше положительныхъ законовъ, и съ которымъ должны сообразоваться всѣ законодательства въ мірѣ. Въ этомъ отношеніи критика Бентама вполнѣ основательна: практическія послѣдствія этого взгляда указаны имъ съ поразительною ясностью. Въ дѣйствительности, права подчиняются закону, а не законъ правамъ. Но несомнѣнно, съ другой стороны, что свобода составляетъ одно изъ существенныхъ опредѣленій самой природы человѣка. Поэтому она не создается, а *признается* закономъ. Заключенное сначала въ тѣсной сферѣ, это признаніе, съ развитіемъ законодательства, получаетъ бо̀льшую ширину, до тѣхъ поръ пока оно достигаетъ наконецъ предѣловъ, установляемыхъ требованіями человѣческой природы и общественнаго блага. А съ свободою связаны и права, изъ нея истекающія. Человѣкъ рождается не только съ способностями, какъ говоритъ Бентамъ, но и съ *правоспособностью*, хотя послѣдняя опять же не является цѣльною системою готовыхъ отношеній, но получаетъ свое развитіе въ общественной жизни, въ зависимости отъ другихъ элементовъ человѣческаго естества. Съ отрицаніемъ начала права отнимается у человѣка высшее достоинство его природы, и онъ прямо приравнивается къ скоту. „Если животныя, которыя мы называемъ низшими, спрашиваетъ Бентамъ, не имѣютъ никакаго права на наше сочувствіе, то на чемъ же основаны права нашей собственной породы“? [1]) Но если такъ, то почему же не позволено убить человѣка, когда это для насъ и выгодно и безопасно, также какъ мы убиваемъ быка на жаркое? Недостатокъ философскаго смысла, которымъ вообще страдаетъ Бентамъ, и здѣсь выказывается вполнѣ. Не смотря на мѣткость критики въ практическомъ отношеніи, можно сказать, что самое существо вопроса вовсе имъ не затронуто.

Въ отрывкѣ, изданномъ съ его рукописи [2]), Бентамъ подвергаетъ обстоятельной критикѣ и приложеніе равенства къ собственности. Мы ви-

---

1) Deontol. I, ch. 1.
2) Princ. of the Civ. Code, Appendix: of the Levelling System, Works, I.

дѣли, что это былъ послѣдній и крайній выводъ изъ началъ индивидуализма. *Объявленіе правъ*, говоритъ Бентамъ, провозгласивъ всѣхъ людей равными въ правахъ. Изъ этого выводятъ, что они должны быть равны и въ отношеніи къ имуществу, и что поэтому всѣ возникшія въ этой области различія должны быть уничтожены. Но подобная система привела бы къ уничтоженію, какъ безопасности, такъ и богатства. Ни одинъ человѣкъ, при такомъ порядкѣ, не можетъ быть ни единой минуты увѣренъ, что онъ будетъ пользоваться своимъ пріобрѣтеніемъ, а потому никто не дастъ себѣ труда улучшать свое состояніе работою. Всѣ станутъ жить со дня на день. Вслѣдствіе этого, сумма народнаго богатства должна уменьшиться, не только временно, но постоянно. Съ какой бы стороны мы ни стали разсматривать систему всеобщаго уравненія, мы увидимъ, что она ведетъ къ этому неизбѣжно. При равномъ распредѣленіи имуществъ, средняя цифра, приходящаяся на каждаго, будетъ весьма невысока. Для Англіи, напримѣръ, можно опредѣлить ее въ 20 фунтовъ дохода или въ 600 фунтовъ капитала. Слѣдовательно, всѣ вещи, которыя своею цѣнностью превосходятъ эту сумму, должны быть изъяты изъ обращенія; это чисто потерянное богатство. Сюда относятся, напримѣръ, большіе дома, дорогая мебель, лошади, кромѣ самыхъ обыкновенныхъ рабочихъ, значительныя библіотеки и собранія; сюда же относятся всѣ капиталы, необходимые для улучшенія болѣе или менѣе обширныхъ производствъ, также запасныя деньги, которыя откладываются, напримѣръ, при бракѣ для поддержанія могущихъ родиться дѣтей, наконецъ, цѣна работы всѣхъ тѣхъ, которые трудятся для удовлетворенія потребностей роскоши. Съ этимъ вмѣстѣ уничтожаются и средства для народной защиты, ибо увеличеніе податей при такомъ положеніи немыслимо. Между тѣмъ, бѣдные ничего не выиграютъ отъ такого переворота. Правда, настоящіе рабочіе превратятся въ собственниковъ; но имъ надобно обстроиться, обзавестись хозяйствомъ; откуда же возьмутъ они для этого средства? и кто станетъ строить для другаго, когда у него есть своя земля? кто станетъ даже строить для себя, когда все, что онъ воздвигнетъ, можетъ снова быть пущено въ раздѣлъ? Притомъ, все это предполагаетъ рабочихъ преданныхъ труду, бережливыхъ и способныхъ противостоять всѣмъ искушеніямъ. Если и теперь это рѣдко встрѣчается, то что же будетъ, когда трудъ и бережливость сдѣлаются чистымъ безуміемъ? Потеряютъ же не только богатые, но и всѣ тѣ, которые своими способностями и трудомъ въ состояніи заработать высшую противъ

общаго уровня плату; не говоря о всеобщемъ уменьшеніи богатства въ странѣ.

Защитники означенной системы, продолжаетъ Бентамъ, скажутъ, что эти возраженія касаются только крайнихъ послѣдствій равенства, между тѣмъ какъ можно держаться благоразумной середины, уничтоживъ только излишки богатства и бѣдности. Но дѣло въ томъ, что здѣсь нѣтъ возможности остановиться, ибо самое начало не допускаетъ изъятія Равенство въ прошедшемъ не удовлетворяетъ требованію; нужно равенство настоящее, слѣдовательно постоянно новые передѣлы. Произвольная остановка на полупути не увеличитъ безопасности для имущихъ и не уменьшитъ требованій неимущихъ. Всякій, кто не получилъ своей доли, будетъ недоволенъ и заявитъ, что онъ такой же гражданинъ, какъ и остальные. Результатомъ такихъ передѣловъ будетъ въ сущности уничтоженіе всякой собственности, всякой увѣренности въ будущемъ и всякаго побужденія къ труду, ибо зачѣмъ мнѣ трудиться и отказывать себѣ въ чемъ бы то ни было, если всякое изъятіе изъ моего состоянія должно быть пополнено изъ чужаго? Все общество раздѣлится на два класса: съ одной стороны, работящихъ и бережливыхъ, которые будутъ рабами остальныхъ, съ другой стороны, лѣнивыхъ и расточительныхъ, которые будутъ наслаждаться сами для себя. Подобный законъ ничто иное какъ разбой, но въ громадныхъ размѣрахъ.

Вообще, говоритъ Бентамъ, страсть къ равенству коренится не въ добродѣтели, а въ порокѣ. Она имѣетъ источникомъ не доброжелательство, а злорадство. Приверженцемъ равенства является тотъ, кому невыносимо зрѣлище чужаго благосостоянія. Между тѣмъ, при высшей степени совершенства, до котораго оно можетъ дойти, равенство все таки не достигаетъ цѣли. Всеобщее уравненіе имуществъ даетъ только *средства* для счастія; но что такое равныя средства при неравенствѣ потребностей? Какое мнѣ дѣло, что мой здоровый и сильный сосѣдъ въ состояніи поддержать свою жизнь, если я умираю отъ недостатка средствъ для излеченія болѣзни? Истинное равенство должно быть пропорціонально потребностямъ. Можно сказать, что неравенство, также какъ и подчиненіе, составляетъ естественное состояніе человѣка. Это — состояніе, въ которомъ онъ всегда былъ, есть и будетъ, пока онъ остается человѣкомъ. Безусловное равенство безусловно невозможно, также какъ и безусловная свобода. Дѣти неизбѣжно должны быть подчинены родите-

лямъ; въ семействѣ необходимо подчиненіе или жены мужу или мужа женѣ. Слѣдовательно, для двухъ третей человѣческаго рода свобода и равенство не могутъ существовать. Если же всеобщая свобода немыслима, то всеобщее равенство возможно только при всеобщемъ подчиненіи. Всѣхъ нельзя сдѣлать равно свободными, но можно всѣхъ равно сдѣлать рабами, за исключеніемъ одного лица, которому должны подчиняться остальные. Въ приложеніи же къ собственности, система уравненія можетъ привести къ тому, что никто не будетъ имѣть *болѣе* извѣстнаго размѣра имущества; но она не въ состояніи достигнуть того, чтобы никто не имѣлъ *менѣе*. Эта система влечетъ за собою только всеобщее разореніе.

Противъ этой критики Бентама ничего нельзя сказать. Она вполнѣ *основательна* и дѣлаетъ честь его таланту.

Возставая противъ индивидуалистическихъ теорій, Бентамъ обличалъ, съ другой стороны, и софизмы консервативной партіи, которая была ему еще ненавистнѣе. Въ ней онъ встрѣчалъ постоянное противодѣйствіе всѣмъ своимъ планамъ для улучшенія законодательства. Консерваторы, характеризуя его ученіе, говорили, что его начало пользы просто вредно. Бентамъ отплачивалъ имъ обличеніемъ тѣхъ доводовъ, которыми упорные защитники существующаго порядка обыкновенно стараются задержать всякія преобразованія [1]). Софизмы этого рода онъ приводитъ къ слѣдующимъ категоріямъ: 1) поклоненіе предкамъ или доказательство на китайскій манеръ. Извѣстное преобразованіе отвергается, потому что надобно держаться того, что дѣлали отцы. Софизмъ состоитъ въ извращеніи признаннаго всѣми правила, что опытность есть мать мудрости. Здѣсь, напротивъ, мудрость приписывается неопытности, ибо тѣ, которые жили прежде насъ, очевидно имѣли менѣе опытности, нежели мы. Въ человѣческомъ развитіи, прошедшія времена должны считаться не старѣйшими, а юнѣйшими. Это не значитъ однако, что мы должны ставить ни во что то что дѣлалось предками. Напротивъ, ихъ примѣры должны служить намъ поученіемъ. Въ этомъ отношеніи, ошибки отцовъ для насъ еще назидательнѣе ихъ мудрости. Но это не болѣе, какъ матеріалы для соображеній, и мы никакъ не должны выводить отсюда, что устанавливая для себя законы, наши отцы могли правильно судить о томъ, что пригодно для нашего времени. 2) Недостатокъ антецедента или при-

---

[1]) Traité des Sophismes politiques; The book of Fallacies, Works, II,

мѣра. Это—видоизмѣненіе того же софизма: преобразованіе отвергается, потому что прежде не было ничего подобнаго. Этимъ способомъ можно отвергнуть все, что дѣлалось до сихъ поръ и что впредь будетъ дѣлаться, ибо всякая мѣра когда нибудь является новою. При такомъ воззрѣніи, улучшенія становятся совершенно невозможными. 3) Страхъ нововведеній. Это опять повтореніе предъидущаго софизма, съ тѣмъ оттѣнкомъ, что новость считается опасною; почему? потому что она нова. Другой причины нѣтъ. 4) Софизмъ неизмѣнныхъ законовъ, связывающихъ потомство. Нѣкоторые основываютъ этотъ софизмъ на понятіи о договорѣ, обязательномъ для будущихъ поколѣній; другіе же, не довольствуясь этимъ, ставятъ законы подъ покровительство самого Божества, и заставляютъ каждаго правителя присягать, что онъ будетъ хранить ихъ ненарушимо. Что касается до первыхъ, то имъ можно отвѣчать, что договоръ самъ по себѣ не есть цѣль, а средство. Цѣль его заключается въ пользѣ договаривающихся лицъ, а эта польза опредѣляется данными условіями и обстоятельствами, которыя бываютъ различны въ разныя времена. Слѣдовательно, приписать какому бы то ни было правительству право издавать законы, неизмѣнные для будущихъ поколѣній, значитъ предоставить сужденіе о пользѣ учрежденій тѣмъ, которые не знаютъ обстоятельствъ, и отнять это сужденіе у тѣхъ, которые имѣютъ всѣ нужныя для того данныя. Вѣчные и ненарушимые законы возможны будутъ только тогда, когда въ человѣческихъ обществахъ установится вѣчный и неизмѣнный порядокъ вещей. Что касается до вторыхъ, то ихъ теорія есть верхъ нелѣпости, ибо въ ней предполагается, что Богъ, который дѣйствуетъ по вѣчнымъ законамъ разума и правды, гарантируетъ даже безсмысленные, противорѣчащіе и вредные уставы, какъ скоро людямъ угодно поставить ихъ подъ защиту присяги. Божественное всемогущество связывается человѣческимъ произволомъ. На этотъ софизмъ нельзя смотрѣть иначе, какъ на преступленіе противъ религіи. 5) Авторитетъ числа. Преобразованіе отвергается, потому что оно осуждено общественнымъ мнѣніемъ. Софизмъ заключается въ томъ, что придается значеніе не разумнымъ доводамъ, а ни на чемъ не основанному сужденію, потому только что оно распространено въ обществѣ. Если предлагаемая мѣра имѣетъ противъ себя большинство, то слѣдуетъ, конечно, пріостановиться и стараться вразумить людей, но это вовсе не причина отвергать безъ разбора полезное преобразованіе. Это—задержка для законодателя, а не доказательство для мыслителя.

Кромѣ предъидущихъ софизмовъ, которые пускаются въ ходъ съ цѣлью окончательно отвергнуть предлагаемыя нововведенія, есть и софизмы направленные къ тому, чтобы отложить ихъ на неопредѣленное время. Когда нельзя дѣйствовать прямо, стараются идти косвенными путями. Такъ, утверждаютъ иногда, 1) что мѣра не нужна, потому что никто ея не требуетъ; это — софизмъ квіетиста. Подобный доводъ имѣлъ бы значеніе, если бы люди всегда громко кричали о томъ, что̀ имъ нужно или непріятно; но есть тысячи причинъ, которыя заставляютъ ихъ молчать. Въ особенности, это доказательство теряетъ всякую силу въ государствахъ, которыя не пользуются свободою печати. 2) Мѣра объявляется полезною, но преждевременною. Иногда это можетъ быть дѣйствительно справедливо; но когда это выставляется безъ приведенія причинъ, то подъ этимъ скрывается только пустой предлогъ. 3) Требуется постепенность хода, такъ какъ въ политикѣ все должно идти постепенно. И это ничто иное, какъ злоупотребленіе вѣрной мысли, ибо постепенность вовсе не нужна, тамъ гдѣ дѣло можетъ быть сдѣлано разомъ. Одного магическаго слова *постепенный* недостаточно для убѣжденія; надобно привести причины. 4) Утверждаютъ, что жалобы напрасны, потому что народъ вообще счастливъ. Это — софизмъ ложныхъ утѣшеній. Если я страдаю отъ извѣстнаго зла, которое можетъ быть прекращено, то благосостояніе всего человѣческаго рода вовсе не причина воздерживаться отъ исправленія. 5) Внушается осторожность, потому что предлагаемая мѣра составляетъ только первый шагъ, за которымъ послѣдуютъ другіе. Это—софизмъ недовѣрія, который представляетъ только болѣе ловкій оборотъ ненависти къ нововведеніямъ.

Наконецъ, есть софизмы, посредствомъ которыхъ стараются спутать понятія. Сюда относится, напримѣръ, подозрѣніе, брошенное на всякую теорію вообще. Это—софизмъ противниковъ мысли. Теоріи, несомнѣнно, могутъ быть ложныя; ими можно злоупотреблять; но тотъ, кто хочетъ ихъ опровергать, долженъ всякій разъ указать на ихъ недостатки. Отвергать же теоріи вообще, потому только что существуютъ ложныя теоріи, значитъ требовать, чтобы люди не думали, потому что часто думаютъ неправильно. Теорія ничто иное, какъ самая мысль; это—знаніе, возведенное въ систему. Поэтому нѣтъ ничего несправедливѣе весьма обыкновенной поговорки: „это хорошо въ теоріи, но дурно на практикѣ“. Что дурно на практикѣ, то всегда основано на невѣрной теоріи. Къ тому же разряду софизмовъ относится выставленіе препятствія въ видѣ причины,

то есть, когда извѣстное исправимое зло, которое въ сущности составляетъ препятствіе благоустройству, выдаютъ за причину благоустройства. Сюда принадлежитъ также весьма обыкновенная манера отвергать цѣлый проектъ, на томъ основаніи, что въ немъ есть частные недостатки. Наконецъ, сюда же относится употребленіе двусмысленныхъ выраженій, которыя ведутъ только къ сбивчивости понятій, напримѣръ общихъ терминовъ, которыхъ неопредѣленность даетъ ложный оттѣнокъ мысли. Такъ, иногда критику дурныхъ дѣйствій правительства или злоупотребленій религіи выставляютъ въ видѣ нападковъ на правительство и религію вообще. Или же выѣзжаютъ на громкихъ словахъ, подъ которыми скрывается только пустота содержанія, напримѣръ, на словѣ *порядокъ*. Или же дѣйствіе, достойное осужденія прикрываютъ добрымъ именемъ, напримѣръ, вмѣсто *подкупъ* говорятъ: *вліяніе правительства*. Или же установляютъ мнимыя различія, которыя невозможно провести на дѣлѣ, напримѣръ, между свободою и своеволіемъ печати, между умѣреннымъ и неумѣреннымъ преобразованіемъ, и т. д.

Бентамъ извлекъ этотъ остроумный анализъ политическихъ софизмовъ изъ наблюденій надъ англійскою парламентскою жизнью. Но признавая все значеніе этой тонкой критики, нельзя и здѣсь не замѣтить, что она обращена собственно противъ злоупотребленій мысли и рѣчи. Истинныхъ основаній охранительной системы Бентамъ, въ сущности, вовсе не касался. На это у него не было и чутья. Въ его глазахъ, вся законодательная дѣятельность сводилась къ логической операціи, взвѣшивающей частныя выгоды и невыгоды предлагаемыхъ мѣръ. Болѣе общія соображенія были для него недоступны.

Вражда къ консервативному направленію побудила Бентама написать критику и на книгу Блакстона: *Комментаріи на законы Англіи*, пользовавшуюся громадною популярностью въ его отечествѣ. Онъ видѣлъ въ знаменитомъ юристѣ отъявленнаго врага всякихъ преобразованій, а потому полагалъ, что благосостояніе человѣчества неразрывно связано съ опроверженіемъ его взглядовъ. Но мелочной способъ критики увлекъ Бентама до того, что опроверженіе приняло слишкомъ значительные размѣры, а потому онъ рѣшился издать только отрывокъ, въ которомъ разбирается теорія Блакстона о государственномъ устройствѣ вообще и приложеніе этой теоріи, въ общихъ чертахъ, къ англійской конституціи [1]).

---

[1]) A Fragment on Government, Preface to the first edition: Works, I.

Надобно сказать, что этотъ отрывокъ заключаетъ въ себѣ мало существеннаго. Блакстонъ, котораго вся репутація основывалась на томъ, что онъ былъ первымъ популярнымъ толкователемъ положительныхъ законовъ Англіи, далеко не былъ глубокимъ мыслителемъ. Бентамъ съ большимъ остроуміемъ разбираетъ каждую его фразу, указываетъ на неточность и неясность мыслей и выводитъ, что авторъ часто самъ не понимаетъ, что говоритъ. Для англійской публики того времени, которая благоговѣла передъ авторитетомъ Блакстона, это язвительное нападеніе имѣло свое значеніе; для насъ оно потеряло почти весь свой интересъ. Однако тутъ есть пункты, которые важны для характеристики политическихъ взглядовъ Бентама.

Критика начинается съ теоріи первобытнаго договора, которую Блакстонъ отвергалъ, какъ фактъ, но признавалъ, какъ фикцію, необходимую для объясненія происхожденія государствъ. Не трудно было доказать, что объясненіе, признанное фактически немыслимымъ, способно вести только къ путаницѣ понятій. Фикція, говоритъ Бентамъ, въ сущности ничто иное, какъ обманъ, который при низкой степени развитія можетъ имѣть свое значеніе, но при высшемъ образованіи служитъ только къ затемнѣнію истины. Всѣ эти мнимые договоры между князьями и народомъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказываются совершенно несостоятельными. Если, какъ утверждаютъ нѣкоторые, король обязывается править для счастія народа, а послѣдній, въ замѣнъ того, обязывается повиноваться, то спрашивается: какъ опредѣлить, что̀ ведетъ къ народному счастію, и какое дѣйствіе ему противное можетъ оправдать неповиновеніе? Если же, какъ полагаютъ другіе, король обязывается править сообразно съ законами, то 1) можно издавать законы, противорѣчащіе народному благу; 2) можно править вопреки счастію народа, не нарушая ни единой буквы закона; 3) иногда самая общая польза требуетъ нарушенія закона; 4) остается неопредѣленнымъ, какого рода нарушеніе закона должно считаться достаточнымъ для того, чтобы отказать правительству въ повиновеніи, ибо если каждый случай нарушенія влечетъ за собою уничтоженіе всего договора, то ни одно правительство въ мірѣ не можетъ существовать сколько нибудь продолжительное время. Наконецъ, признавая даже существованіе подобныхъ договоровъ, спрашивается: какую силу можетъ имѣть для меня обѣщаніе, данное пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ моимъ дѣдомъ, что онъ будетъ повиноваться, если имъ будутъ управлять

сообразно съ законами? Слѣдуя Юму, Бентамъ доказываетъ, что вся сила обязательствъ заключается въ пользѣ, проистекающей отъ ихъ соблюденія. Поэтому начало пользы совершенно достаточно для объясненія происхожденія правительствъ, и не нужно прибѣгать ни къ какимъ вымышленнымъ договорамъ [1]).

На томъ же началѣ пользы Бентамъ основываетъ и взаимныя права правительства и подданныхъ. Блакстонъ, говоритъ онъ, съ одной стороны приписываетъ правительству верховную, неотразимую, абсолютную и не подлежащую контролю власть надъ подданными; съ другой стороны, онъ утверждаетъ, что если бы человѣческій законъ предписывалъ что либо противное закону естественному, то подданные-не только не обязаны повиноваться, но обязаны сопротивляться. Между тѣмъ, послѣднее положеніе уничтожаетъ первое и дѣлаетъ даже всякую власть невозможною, ибо естественный законъ понимается каждымъ по своему; слѣдовательно, въ силу этой теоріи, каждый получаетъ право возставать съ оружіемъ въ рукахъ на всякое постановленіе, которое ему не нравится. Это противорѣчіе можетъ быть разрѣшено опять таки однимъ началомъ пользы. Неповиновеніе дозволено тамъ, гдѣ *вѣроятное зло, проистекающее отъ сопротивленія, менѣе, нежели вѣроятное зло, происходящее отъ повиновенія*. Но такъ какъ на это нѣтъ никакого признака, кромѣ внутренняго убѣжденія каждаго, то права власти надобно признать, если не *безграничными*, (infinite), то *неопредѣленными*, (indefinite), развѣ гдѣ положено формальное ограниченіе. Свободныя правленія и деспотическія отличаются другъ отъ друга не объемомъ правъ, предоставленныхъ власти, а единственно способомъ установленія правительствъ и тѣми условіями, которыми они обставлены. И въ тѣхъ и въ другихъ, власть, по самому существу предмета, не можетъ имѣть опредѣленныхъ границъ, исключая случая, гдѣ на этотъ счетъ есть формальный уговоръ; ибо нѣтъ необходимости, чтобы вся сумма власти непремѣнно сосредоточивалась въ одномъ лицѣ или тѣлѣ: она можетъ быть распредѣлена между различными союзами, какъ въ федеративныхъ государствахъ, или же въ извѣстныхъ случаяхъ можно обращаться за рѣшеніемъ къ болѣе обширному тѣлу, отъ котораго первое получило свое полномочіе. Всѣ эти пренія, заключаетъ Бентамъ, ничто иное какъ споры о

---

[1]) A Frag. on Gov. ch. I.

словахъ. Одно начало пользы сводитъ ихъ на положительную почву, ибо здѣсь вопросъ идетъ не о словахъ, а о фактахъ. Мы судимъ о будущихъ фактахъ на основаніи прошедшихъ, а потому можемъ придти къ болѣе или менѣе достовѣрному заключенію [1]).

Очевидно, что этотъ выводъ весьма недостаточенъ. Если возраженіе Бентама противъ положеній Блакстона вполнѣ основательно, то собственное его ученіе, которое въ сущности ничто иное какъ повтореніе теоріи Юма, нисколько не улучшаетъ дѣла. И здѣсь все окончательно сводится въ личному убѣжденію каждаго. Ссылка на факты ничего не рѣшаетъ, ибо, по собственному признанію Бентама, для оцѣнки фактовъ нѣтъ никакого опредѣленнаго мѣрила. Каждый можетъ по своему судить, гдѣ большее зло, на сторонѣ сопротивленія или на сторонѣ возстанія. Поставленный такимъ образомъ вопросъ рѣшается только на основаніи чисто субъективнаго чувства: для одного свобода дороже всего на свѣтѣ, другой *всему* предпочитаетъ спокойствіе. Подобное политическое начало можетъ породить только анархію.

Что касается до устройства правительства, то Блакстонъ, усвоивая себѣ теорію Монтескьё о раздѣленіи властей, восполняетъ ее собственными, весьма ненаучными соображеніями. Онъ говоритъ, что такъ какъ по природѣ всѣ равны, то власть должна быть вручена тѣмъ лицамъ, у которыхъ всего скорѣе можно найдти свойства, принадлежащія Верховному Существу, именно, силу, мудрость и благость. Эти свойства составляютъ истинное основаніе верховной власти. Изъ трехъ же чистыхъ образовъ правленія, каждому принадлежитъ въ особенности одно изъ нихъ: монархіи сила, аристократіи мудрость, демократіи благость. Но вслѣдствіе недостатка остальныхъ качествъ, каждая форма имѣетъ и присущіе ей недостатки. Смѣшанное же правленіе, соединяя въ себѣ качества всѣхъ трехъ, представляетъ высшій идеалъ государственнаго устройства. Такова именно англійская конституція. Бентамъ остроумно издѣвается надъ этими богословскими доказательствами и надъ распредѣленіемъ божественныхъ свойствъ по различнымъ образамъ правленія. Доводъ же Блакстона въ пользу смѣшанной формы онъ опровергаетъ замѣчаніемъ, что совершенно такимъ же способомъ можно доказать, что она соединяетъ въ себѣ всѣ недостатки чистыхъ формъ, и тогда выйдетъ, что это правленіе самое слабое, самое глупое и самое лукавое [2]).

---

[1]) A Frag. on Gov. ch. IV.

[2]) A Frag. on Gov. ch. II, III.

Бентамъ ограничивается этими отрицательными возраженіями. Собственнаго взгляда на образы правленія онъ не высказываетъ, и признается даже, что мысли его въ этомъ отношеніи не совсѣмъ установились [1]). Въ другихъ сочиненіяхъ, принадлежащихъ къ этому же періоду, онъ прямо нападаетъ на самую сущность теоріи раздѣленія властей, въ томъ видѣ, какъ она установилась у публицистовъ XVIII-го вѣка. Бентамъ основательно указываетъ на невозможность полной независимости различныхъ органовъ, составляющихъ вмѣстѣ одно правительство, замѣчаніе, которое дѣлаетъ честь его проницательности, хотя и здѣсь критика идетъ иногда слишкомъ далеко, ибо вмѣстѣ съ одностороннимъ приложеніемъ начала отвергается и самое его основаніе. „Раздѣленіе властей, говоритъ онъ, есть смутная мысль, взятая изъ стараго политическаго правила: раздѣляй и властвуй. Еще болѣе старинное и вѣрное правило состоитъ въ томъ, что домъ, въ себѣ самомъ раздѣленный, не можетъ стоять. Раздѣльныя и независимыя другъ отъ друга власти не могли бы составить одно цѣлое; устроенное такимъ образомъ правительство не въ состояніи держаться. Если необходима верховная власть, которой всѣ отрасли управленія должны быть подчинены, то будетъ различіе должностей, но не будетъ раздѣленія власти; ибо власть, которою подчиненный можетъ пользоваться только по правиламъ установленнымъ высшимъ, не есть отдѣльная власть: это—отрасль власти, принадлежащей высшему; и такъ какъ послѣдній ее далъ, то онъ можетъ ее и отнять; такъ какъ онъ опредѣлилъ способъ дѣйствія, то онъ можетъ и измѣнить его по своему усмотрѣнію“ [2]).

Не столь безусловны, а потому болѣе основательны тѣ возраженія, которыя Бентамъ дѣлаетъ въ другомъ мѣстѣ противъ теоріи англійской конституціи. Всѣ выгоды этой конституціи, говоритъ онъ, выводятся изъ независимости властей, начало которое выдается за верхъ совершенства въ политикѣ. „Въ дѣйствительности, такая независимость не существуетъ. Развѣ король и лорды не имѣютъ прямаго вліянія на выборъ Палаты Общинъ? Развѣ король не имѣетъ права распустить послѣднюю ежеминутно, и это право не составляетъ ли весьма дѣйствительнаго орудія въ его рукахъ? Развѣ король не пользуется значительнымъ вліяніемъ посредствомъ почетныхъ и доходныхъ должностей, которыя

---

[1]) A Frag. on Gov. ch. III, § 21: In truth this is more than I have quite yet settled.

[2]) Sophis. Anarch. art. 16.

онъ даетъ и отнимаетъ по своему изволенію? Съ другой стороны, развѣ король не состоитъ въ зависимости отъ обѣихъ палатъ, и особенно отъ Палаты Общинъ, ибо онъ не могъ бы держаться безъ денегъ и войска, а эти два главные предмета находятся совершенно въ рукахъ народныхъ представителей? Палата Перовъ можетъ ли считаться независимою, когда король имѣетъ право увеличить число ихъ по своему усмотрѣнію, обратить голоса въ свою пользу прибавленіемъ новыхъ членовъ и сверхъ того, пользуется другаго рода вліяніемъ посредствомъ перспективы чиновъ и движенія въ рядахъ перія, а также повышеній на скамьѣ епископовъ? Вмѣсто того, чтобы разсуждать объ обманчивомъ словѣ, посмотримъ на послѣдствія этого порядка. Именно эта взаимная зависимость трехъ властей производитъ ихъ согласіе, подчиняетъ ихъ постояннымъ правиламъ и даетъ имъ систематическій и непрерывный ходъ. Отсюда необходимость уважать и наблюдать другъ друга, дѣлать взаимныя уступки, воздерживаться и приходить къ соглашенію. Еслибы они были безусловно независимы, между ними были бы постоянныя столкновенія. Приходилось бы часто прибѣгать къ силѣ, и тогда лучше уже было бы заразъ придти къ чистой демократіи, то есть, къ анархіи" [1]).

Мы видимъ, что въ первый періодъ своей литературной дѣятельности, Бентамъ, нападая на конституціонныя теоріи XVIII-го вѣка, далеко не благопріятствовалъ и демократіи. Въ этомъ отношеніи онъ высказывается весьма категорически. Если мы хотимъ основать политическую теорію на народномъ представительствѣ, говоритъ онъ, принимая послѣднее, какъ чисто отвлеченное начало и дѣлая изъ него всѣ необходимые логическіе выводы, мы скоро неизбѣжно дойдемъ до всеобщей подачи голосовъ и должны будемъ признать, что представительство должно возобновляться какъ можно чаще, чтобы быть достойнымъ этого имени. Но если мы хотимъ обсуждать этотъ вопросъ съ точки зрѣнія пользы, то надобно имѣть въ виду не слова, а послѣдствія самаго дѣла. Поэтому, когда нужно избирать законодательное собраніе, слѣдуетъ дать право голоса только тѣмъ, которые могутъ пользоваться довѣріемъ народа; иначе исчезнетъ довѣріе къ самому собранію. Довѣріе же народа не можетъ быть возложено на тѣхъ, у кого нельзя предположить ни достаточно политической честности, ни достаточно свѣдѣній для такого дѣла. Нельзя предполагать политическую честность въ тѣхъ, кого нужда соблазняетъ продавать свой го-

---

[1]) Princ. de Leg. ch. VIII, 9.

лость, равно и въ тѣхъ, кто не имѣетъ постояннаго мѣста жительства, наконецъ въ лицахъ, которыя были опозорены судомъ за преступныя дѣйствія. Невозможно предполагать достаточно свѣдѣній въ женщинахъ, которыхъ забота о домашнемъ хозяйствѣ отвлекаетъ отъ общественныхъ дѣлъ, а также въ людяхъ, не достигшихъ извѣстнаго возраста, въ тѣхъ, которые по бѣдности лишены первоначальныхъ элементовъ воспитанія и проч. Изъ этихъ и подобныхъ тому соображеній можно вывести условія необходимыя для избирателей. Точно также слѣдуетъ взвѣсить выгоды и невыгоды частаго возобновленія собраній, чтобы опредѣлить ихъ срокъ, оставляя въ сторонѣ всякіе доводы, почерпнутые изъ отвлеченныхъ началъ [1]).

Послѣдовательное проведеніе основной своей точки зрѣнія скоро однако увлекло Бентама къ инымъ взглядамъ. Мы видѣли, что отъ общаго начала пользы онъ перешелъ къ чисто количественному опредѣленію и принялъ формулу: *наибольшее счастіе наибольшаго количества людей*. Съ другой стороны, онъ все сильнѣе утверждался въ мысли, что всякій заботится прежде всего о собственномъ своемъ счастіи, видя въ другихъ только средства для достиженія своихъ цѣлей. Отсюда былъ ясный выводъ, что пока правленіе будетъ находиться въ рукахъ меньшинства, послѣднее неизбѣжно будетъ дѣйствовать въ свою пользу. Собственный опытъ практически убѣждалъ въ этомъ Бентама. Всѣ его преобразовательные планы, хотя и были внушены искреннею любовью къ человѣчеству, встрѣчали въ Англіи постоянную неудачу. Отсюда онъ заключилъ, что польза большинства можетъ соблюдаться только тамъ, гдѣ само большинство имѣетъ силу въ рукахъ. Поэтому онъ во второй періодъ своей дѣятельности перешелъ къ чисто демократическимъ воззрѣніямъ. Онъ прямо выставляетъ числительныя отношенія, какъ главное руководящее начало въ начертанныхъ имъ законодательныхъ проектахъ. „Хотя я точно слѣдовалъ началамъ логики, говоритъ онъ, хотя я принималъ въ расчетъ и политическія и нравственныя соображенія, однако я прежде всего руководился самою точною изъ всѣхъ наукъ, *ариѳметикою*. Числительный алфавитъ служилъ мнѣ путеводителемъ; имъ я измѣрялъ ту степень покровительства, которую мой кодексъ оказываетъ людямъ. Мнѣ показалось, что *два* человѣка имѣютъ *вдвое* болѣе права на это покровительство, нежели *одинъ*, три втрое, четыре вчетверо; отсюда я

---

[1]) Princ. de Leg. ch. X 9.

заключилъ, что главнымъ предметомъ моей заботы должна быть масса гражданъ и безопасность цѣлаго народа. Вслѣдствіе этого, я сдѣлалъ такъ, что народъ въ массѣ стоитъ на первомъ мѣстѣ въ моемъ произведеніи, а потомъ уже я прошелъ черезъ всѣ ступени числительной лѣствицы" [1]). Это правило Бентамъ прилагаетъ ко всѣмъ частямъ политическаго устройства. „Съ точки зрѣнія логической и политической, говоритъ онъ далѣе, я не касаюсь вопроса. Съ точки зрѣнія числительной, онъ рѣшенъ. *Меньшее число должно ли имѣть преимущество передъ бо́льшимъ? интересъ нѣкоторыхъ передъ интересомъ всѣхъ?* Аббатъ Сіэсъ и докторъ Пристлей возъимѣли простую и ясную мысль представить задачу въ этомъ видѣ; она рѣшалась сама собою" [2]).

Итакъ, Бентамъ окончательно возвратился къ тѣмъ отвлеченнымъ началамъ, противъ которыхъ онъ прежде ратовалъ съ такою силою. Всѣ преимущества, которыя представляло разпостороннее, хотя и чисто практическое начало пользы въ сравненіи съ индивидуалистическими теоріями, были откинуты въ сторону. Одаренный точнымъ, хотя и весьма узкимъ умомъ, Бентамъ понималъ необходимость придать принятой имъ точкѣ зрѣнія какъ можно болѣе опредѣленности; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ чувствовалъ, что почва колеблется у него подъ ногами, что подъ именемъ пользы можно приводить самыя разнообразныя соображенія безъ всякаго твердаго основанія, а потому онъ волею или неволею долженъ былъ возвратиться къ ученію мыслителей XVIII-го вѣка, не смотря на то, что онъ ясно видѣлъ ихъ недостатки. Послѣдніе имѣли однако передъ нимъ значительное преимущество: они отправлялись отъ положительнаго, хотя и односторонняго начала; для нихъ человѣческая личность съ прирожденною ей свободою и правами была исходною точкою всего общественнаго строя. Бентамъ же, отвергая основаніе, принималъ всѣ его послѣдствія. Поэтому, этотъ попятный шагъ не могъ быть ничѣмъ теоретически оправданъ. Онъ показывалъ только всю поверхностность воззрѣній Бентама и всю недостаточность начала пользы.

Съ этой точки зрѣнія Бентамъ начерталъ свой *Конституціонный Кодексъ*, главныя основанія котораго были изложены имъ въ *Руководящихъ началахъ для конституціоннаго кодекса, приложимаго ко всякому государству*. Это—цѣлая политическая програм-

[1]) Пятое письмо къ графу Торено: Works, VIII.
[2]) Тамъ же.

ма, въ которой разбираются, какъ существенныя задачи государства, такъ и средства ихъ осуществленія. Первыя приводятся къ четыремъ главнымъ рубрикамъ, на которыя раздѣляется общая цѣль государства, то есть, наибольшее счастіе наибольшаго количества людей. Эти рубрики суть: попеченіе о средствахъ существованія, объ изобиліи, о безопасности и о равенствѣ. Въ этомъ исчисленіи мы не находимъ впрочемъ ничего новаго. Все это нечто иное, какъ повтореніе прежней теоріи Бентама, изложенной въ *Началахъ Гражданскаго Кодекса*, изданныхъ Дюмономъ [1]). Напрасно также мы стали бы искать здѣсь той точности и полноты, которыми обыкновенно отличаются раздѣленія Бентама. Онъ самъ въ этомъ сознается [2]). Тутъ нѣтъ общаго принципа дѣленія; различныя цѣли поставлены рядомъ безъ всякой внутренней связи; наконецъ нѣкоторые предметы, которые Бентамъ прямо возлагаетъ на обязанность государства, какъ то, поддержаніе богослуженія и поощреніе наукъ и искусствъ [3]), вовсе сюда не входятъ.

Попеченіе о средствахъ существованія отдѣляется отъ заботы объ изобиліи на томъ основаніи, что относительно первыхъ надобно принимать болѣе дѣйствительныя мѣры, нежели относительно послѣдняго [4]). Но въ дальнѣйшемъ изложеніи оказывается, что въ отношеніи къ тому и другому всякія мѣры безполезны, ибо собственный интересъ служитъ здѣсь гораздо болѣе сильнымъ побужденіемъ, нежели какія бы то ни было законодательныя постановленія. Притомъ, законъ долженъ употреблять насиліе, которое всегда есть зло, тогда какъ свобода и безъ того достаточна для удовлетворенія нуждъ. Поэтому законодательство должно ограничиваться косвенными мѣрами, именно, установленіемъ безопасности, которая составляетъ лучшее средство и для развитія народнаго богатства [5]). Исключеніе изъ этого правила составляетъ только поддержаніе неимущихъ, которые не въ состояніи сами себя прокормить. Здѣсь частная благотворительность недостаточна; необходимо прибѣгнуть къ общественной помощи. Такимъ образомъ, эти двѣ рубрики сводятся къ

---

[1]) Princ. du Code Civil, 1-ère Partie; въ англійскомъ изданіи Боуринга, сличенномъ съ рукописями: Principles of the Civil Code, Works, I.

[2]) This division does not possess all the clearness and precision which could be desired: Pr. of the Civ. Code. Part. I, ch. 2.

[3]) Pr. du Code Civ. 1-ère part. ch. XIV, sect. 2, 3.

[4]) Pr. du Code Civ. 1-ère part. ch. II.

[5]) Pr. du Code Civ. 1-ère part. ch. IV, V; Constit. Code, Book I, ch. III, sect. 4.

благотворительности. И тутъ законодатель долженъ держаться въ весьма тѣсныхъ границахъ: надобно давать только строго необходимое; иначе это будетъ обложеніе труда въ пользу лѣни. Но въ этихъ предѣлахъ право нищаго на средства пропитанія перевѣшиваетъ право собственника на избытокъ, ибо страданіе перваго отъ недостатка сильнѣе, нежели страданіе послѣдняго отъ лишенія части имущества. Вообще, тутъ надобно держаться правила, что пока есть избытокъ въ чьихъ либо рукахъ, требуется доказательство, почему слѣдуетъ отказать нищему въ средствахъ пропитанія [1]).

Съ подобнымъ правиломъ можно идти очень далеко. Бентамъ былъ ревностнымъ защитникомъ собственности; но изъ его посылокъ легко сдѣлать выводы въ чистомъ духѣ соціализма. И здѣсь начало пользы, отрѣшенное отъ всякихъ юридическихъ основаній, является совершенно недостаточнымъ.

Безопасность Бентамъ считаетъ главною цѣлью государства, цѣлью, достиженіе которой вполнѣ зависитъ отъ закона. Этому отдѣлу онъ даетъ самое обширное значеніе. Сюда причисляется не только устраненіе физическихъ бѣдствій и защита отъ враговъ внутреннихъ и внѣшнихъ, но и огражденіе лицъ отъ произвола власти, что составляетъ одну изъ важнѣйшихъ задачъ конституціи. Бентамъ прямо раздѣляетъ внутреннихъ враговъ на оффиціальныхъ и неоффиціальныхъ. Послѣдніе суть преступники, которые караются закономъ; подъ именемъ же первыхъ разумѣются должностныя лица, которыя еще опаснѣе тѣхъ, потому что труднѣе имъ сопротивляться. Такимъ образомъ, политическія гарантіи и уголовные законы подводятся подъ одну рубрику, пріемъ болѣе язвительный, нежели основательный [2]). Существеннѣйшимъ же предметомъ безопасности Бентамъ полагаетъ охраненіе собственности. Законъ и собственность, говоритъ онъ, неразрывны; они родились и умрутъ вмѣстѣ [3]). Требованіе безопасности состоитъ въ томъ, чтобы собственность охранялась въ томъ видѣ, какъ она существуетъ въ данное время; иначе не будетъ увѣренности ни въ чемъ. Это и разумѣется подъ именемъ правосудія, которое справедливо считается первою обязанностью государства [4]). Но въ слѣдствіе этого

[1]) Pr. du Code Civ. 1-ère Part. ch. XIV, Sect. I; Const. Cod. B. I, ch. III, Sect. 3.

[2]) Pr. du Code. Civ. 1-ère Part. ch. VII; Lead. Princ. of a Const. Cod. Sect. I, §§ 8—20.

[3]) Pr. du Code Civ. 1-ère Part. ch. VIII.

[4]) Pr. du Cod. Civ. 1-ère Part. ch. XI.

безопасность приходитъ въ столкновеніе съ равенствомъ. Послѣднее составляетъ также задачу государства, которое, имѣя въ виду возможно большее счастіе всѣхъ, должно стремиться къ уравнительному распредѣленію благъ; ибо страданія, проистекающія отъ лишеній, далеко перевѣшиваютъ удовольствія, доставляемыя избыткомъ. Способность человѣка къ счастію не растетъ соразмѣрно съ имуществомъ; поэтому богатство немногихъ не искупаетъ бѣдности массъ. Но съ другой стороны, равенство не есть начало абсолютное; полное равенство никогда нигдѣ не существовало и не можетъ существовать. Даже попытка введенія подобнаго порядка повела бы къ уничтоженію всей цѣнности, а большею частью и самой сущности произведеній. Во всякомъ случаѣ, равенство, какъ второстепенная цѣль, должна подчиняться безопасности. Соглашеніе между этими двумя началами можетъ послѣдовать только постепенно, дѣйствіемъ времени, которое мало по малу распространяетъ жизненныя удобства по всѣмъ слоямъ общества [1]).

Очевидно, что у Бентама для равенства нѣтъ опредѣленнаго принципа; ибо какъ уловить границу, гдѣ оно угрожаетъ безопасности, или гдѣ страданія отъ недостатка средствъ перевѣшиваются страданіями, происходящими отъ потери излишка? Самое поставленіе этой рубрики на ряду съ безопасностью и продовольствіемъ противорѣчитъ логикѣ. Послѣднія суть матеріальныя блага, составляющія прямую цѣль государства; первое же есть общее начало, которое можетъ прилагаться и къ правамъ и къ благамъ всякаго рода. Мы видѣли уже, что въ приложеніи къ имуществу, оно ведетъ къ совершенно невозможнымъ требованіямъ и превратнымъ выводамъ. Въ своей критикѣ, Бентамъ ясно указывалъ на недостатки этихъ теорій; но при построеніи собственной системы, онъ самъ не умѣлъ справиться съ этимъ началомъ, такъ какъ принятая имъ точка зрѣнія не представляетъ для этого никакихъ твердыхъ основаній.

Какія же средства должно употреблять государство для достиженія всѣхъ этихъ цѣлей? Они могутъ быть выражены одною формулою: *максимація надлежащей способности въ правителяхъ*. Способность должна быть умственная, нравственная и дѣятельная. Важнѣйшая вторая, которая состоитъ въ желаніи всегда содѣйствовать наибольшему счастію наибольшаго количества людей. Безъ нея всѣ другія становятся

---

[1]) Pr. du Cod. Civ. 1-ère Part. ch. VI, XI, XII; Lead. Pr. of a Const. Cod. Sect. I, §§ 21—47; Const. Cod. Book I, ch. III, Sect. 5.

только источникомъ зла. Средства же для обезпеченія нравственной способности главнымъ образомъ слѣдующія: 1) предоставленіе выбора правителей тѣмъ самымъ лицамъ, которыхъ счастіе составляетъ всеобщее счастіе, то есть, массѣ народа; 2) уменьшеніе до крайности въ рукахъ каждаго должностнаго лица власти дѣлать зло, съ оставленіемъ по возможности въ полномъ объемѣ власти дѣлать добро; 3) уменьшеніе до крайности количества денегъ, которыми располагаетъ каждое должностное лице, а также и времени, въ теченіи котораго они остаются въ его рукахъ; 4) увеличеніе до крайности отвѣтственности должностныхъ лицъ, что достигается частою ихъ смѣною, а при случаѣ и наказаніемъ. Этими различными способами общественный бытъ получаетъ такое устройство, что требованія личнаго интереса всегда совпадаютъ съ предписаніями долга. Въ доказательство, что все это вполнѣ примѣнимо на практикѣ, Бентамъ ссылается на Соединенные Штаты, утверждая, что тамъ народъ наслаждается бо́льшимъ счастіемъ, нежели въ какомъ бы то ни было другомъ государствѣ древняго или новаго міра [1]).

Такимъ образомъ, единственный образъ правленія, который имѣетъ и можетъ имѣть предметомъ всеобщее счастіе, по мнѣнію Бентама, есть демократія. Всѣ остальные, по существу своему, заботятся только объ интересахъ меньшинства, оставляя народъ совершенно беззащитнымъ противъ злоупотребленій власти. Всякій правитель, кто бы онъ ни былъ, по самому свойству человѣческой природы, какъ скоро онъ облеченъ безотвѣтственною властью, будетъ имѣть въ виду только себя, а не другихъ. Слѣдовательно, счастіе всѣхъ можетъ быть обезпечено единственно такимъ устройствомъ, которое полагаетъ власть въ руки всѣхъ, такъ что каждое должностное лице, вполнѣ завися отъ народа, по необходимости, для собственной выгоды, должно дѣйствовать на общую пользу. Съ этой точки зрѣнія, Бентамъ полагаетъ главную задачу всякой конституціи въ установленіи гарантій противъ частныхъ или, какъ онъ выражался, *злокачественныхъ* (sinister) интересовъ правителей. Эта задача формулируется такъ: *уменьшить довѣріе до крайнихъ предѣловъ* (minimize confidence), съ тѣмъ однако, чтобы не умалять власти нужной для добра. Единственное же средство для достиженія этой двоякой цѣли заключается въ постоянной отвѣтственности должностныхъ лицъ. Каждый исполнитель долженъ всегда состоять въ пол-

[1]) Lead. Princ of. a Const. Cod. Sect. II.

ной зависимости отъ верховной законодательной власти, а послѣдняя, въ свою очередь, отъ верховной учредительной. При такомъ порядкѣ, каждый, слѣдуя своей природѣ, продолжаетъ предпочитать себя всѣмъ другимъ; но такъ какъ сила находится въ рукахъ всѣхъ, то это предпочтеніе ведетъ къ пользѣ всѣхъ. Во всякомъ же другомъ образѣ правленія, частные интересы правителей естественно и необходимо преобладаютъ надъ общественными. А для того, чтобы увѣрить народъ въ противномъ и держать его въ повиновеніи, прибѣгаютъ къ насилію и къ обману. Какъ монархія, такъ и аристократія могутъ существовать единственно этими средствами [1]).

Монархія, по мнѣнію Бентама, всего болѣе удаляется отъ истинной цѣли государства. Здѣсь, въ силу общаго всѣмъ людямъ начала самопредпочтенія, цѣлью правительства можетъ быть только наибольшее счастіе единаго лица. Эту цѣль монархъ, даже самый лучшій, будетъ преслѣдовать постоянно, жертвуя ей счастіемъ подданныхъ. Дѣйствовать такимъ образомъ тѣмъ легче, что онъ не подлежитъ контролю и отвѣтственности и не встрѣчаетъ препятствій своей власти. Неограниченный монархъ можетъ смотрѣть на подданныхъ только тѣми глазами, какими хозяинъ смотритъ на рабочій скотъ. Положеніе подданныхъ, при самомъ лучшемъ государѣ, даже хуже, чѣмъ положеніе скота, ибо скотъ у хорошаго хозяина всегда на виду, тогда какъ государь никогда не видитъ именно тѣхъ подданныхъ, которые подвержены наибольшимъ страданіямъ. Притомъ, такъ какъ монархъ получаетъ свои выгоды въ ущербъ интересамъ подданныхъ, то онъ въ послѣднихъ естественно долженъ видѣть своихъ враговъ, а это, въ свою очередь, возбуждаетъ въ немъ вражду къ нимъ. Слѣдовательно, самый лучшій монархъ является естественнымъ врагомъ своихъ подданныхъ; каковъ же долженъ быть дурной? Бентамъ утверждаетъ даже, что по своему высокому положенію, монархъ неизбѣжно занимаетъ низшее мѣсто на нравственной лѣстницѣ, ибо онъ не нуждается ни въ комъ, а такъ какъ человѣкъ всегда дѣйствуетъ въ виду личнаго интереса, то у него нѣтъ никакого побужденія быть доброжелательнымъ къ другимъ. Можно считать общимъ правиломъ, что чѣмъ выше стоитъ человѣкъ, тѣмъ ниже его нравственныя свойства, ибо тѣмъ менѣе онъ способенъ понимать страданія другихъ и сочувствовать имъ. Если сравнить злодѣевъ, называемыхъ преступниками, говоритъ Бен-

[1]) Cons. Cod. Book I, ch. IX.

тамъ, противъ которыхъ есть защита и которые подлежатъ наказанію, съ тѣми, которые неотразимы и не подлежатъ наказанію, и которыхъ величаютъ правителями, то худшіе изъ первыхъ, во всякомъ удобопонятномъ смыслѣ этого слова, будутъ образцами добродѣтели въ сравненіи со вторыми, которымъ обильно расточаются похвалы [1]).

Такимъ образомъ, по мнѣнію Бентама, монархъ ничто иное, какъ рабовладѣлецъ въ широкихъ размѣрахъ. Народъ же, въ этомъ образѣ правленія, состоитъ изъ оскорбляющихъ и оскорбляемыхъ, изъ развращающихъ и развращаемыхъ, изъ обманщиковъ и обманутыхъ, изъ наглецовъ и трусовъ, изъ лицемѣровъ и глупцовъ. Монархъ, единственно въ силу своего положенія, является архинасилователемъ, архитеррористомъ, архиразвратителемъ и архиобманщикомъ; каждое же изъ его орудій есть вицонасилователь, вицетеррористъ, вицеразвратитель и вицеобманщикъ. Эти орудія суть солдаты, юристы и попы. Первые употребляютъ насиліе, послѣдніе обманъ. Утверждаютъ, что выгоды монарха совпадаютъ съ интересами подданныхъ. Да, такъ же какъ выгоды почтаря совпадаютъ съ интересами почтовыхъ лошадей. Между всякимъ хищнымъ животнымъ и его жертвами есть нѣкотораго рода общеніе интересовъ. Всѣ разбойники имѣютъ интересъ въ томъ, чтобы путешественники были многочисленны, и чтобы ихъ карманы были хорошо набиты. Такого же рода общеніе интересовъ существуетъ между монархомъ и подданными. Не смотря на это мнимое общеніе, монархъ неизбѣжно всегда имѣетъ наклонность производить наибольшее несчастіе наибольшаго количества людей. Такова всегда была и будетъ монархія, пока она существуетъ на землѣ. Говорить о хорошемъ государѣ все равно, что толковать о бѣлыхъ чернилахъ или о черномъ снѣгѣ [2]).

Въ ограниченной монархіи положеніе нисколько не улучшается. Такъ какъ воля монарха встрѣчаетъ здѣсь преграды, то тутъ еще болѣе поводовъ къ враждѣ. Монархъ не можетъ не считать своими врагами тѣхъ людей, которые препятствуютъ его желаніямъ. Но такъ какъ онъ явно дѣйствовать не смѣетъ, то онъ постоянно принужденъ прибѣгать къ подкупу и обману. Главнымъ средствомъ для этого служитъ раздача должностей, которыми онъ располагаетъ, и которыхъ домогаются члены представительнаго собранія. Народъ держится въ повиновеніи силою и страхомъ;

---

[1]) Const. Cod. Book I, ch. XV, Sect. 8; ch. XVII, Sect. 2—4.

[2]) Const. Cod. Book I, ch. XVII, Sect. 2—4; ch. XV, Sect. 6.

немногіе же избранные, стоящіе на вершинѣ, становятся орудіями короля и раздѣляютъ съ нимъ его выгоды. Таково именно положеніе Англіи [1]). Тутъ не поможетъ никакая реформа. Пока существуютъ королевская власть и палата перовъ, въ государствѣ необходимо должна господствовать самая пагубная система безнравственности и самая грубая система нелѣпости, какую когда либо изобрѣталъ человѣческій умъ [2]). „Вездѣ, говоритъ Бентамъ, за исключеніемъ хорошо устроенной представительной демократіи, вездѣ немногіе правящіе и имѣющіе вліяніе— враги многихъ, состоящихъ въ подчиненіи, враги въ мысляхъ, также какъ и въ дѣйствіи; и по самой природѣ человѣка, пока правительство, каково бы оно ни было, не уступитъ мѣста представительной демократіи, они останутся вѣчными и непримиримыми врагами“ [3]).

Нечего распространяться о томъ, что въ этой критикѣ нѣтъ и тѣни основательности. Всѣ доводы здѣсь чисто отвлеченные; о фактахъ, о многостороннемъ наблюденіи надъ человѣческою жизнью, о политическихъ взглядахъ и соображеніяхъ тутъ нѣтъ и помину. Все исходитъ изъ того положенія, что человѣкъ всегда имѣетъ въ виду единственно себя самого и на всѣхъ другихъ смотритъ, только какъ на орудія личнаго интереса. И это одностороннее начало проводится въ самой рѣзкой и грубой формѣ. Напрасно стали бы мы искать прежнихъ критическихъ качествъ Бентама въ этихъ злобныхъ нападкахъ, въ которыхъ проявляется все раздраженіе неудовлетвореннаго самолюбія. Всѣ прежніе доводы противъ демократіи забыты; всякая способность къ безпристрастной оцѣнкѣ явленій исчезла. Можно только удивляться, какимъ образомъ, при такомъ взглядѣ на людей, остается еще мѣсто для желанія добра. Изъ доводовъ Бентама прямо слѣдуетъ, что начало всеобщаго счастія несовмѣстно съ человѣческою природою.

Идя этимъ путемъ, Бентамъ естественно довелъ самыя демократическія начала до крайнихъ предѣловъ. Конституціонная теорія его очень проста. Всякія преграды и задержки народной воли устраняются, какъ помѣхи народному счастію. Даже тѣ учрежденія, которыя выработала въ этомъ смыслѣ практика демократическихъ государствъ, объявляются излишними и вредными. Отвлеченное начало всемогущества большинства прово-

1) Const. Cod. Book. I, ch. XVII, Sect. 6, 7.
2) Const. Cod. Book. I, ch. XVII, Sect 11.
3) Const. Cod. Book. I, ch. XVII, Sect. 10.

дится съ величайшею послѣдовательностью черезъ все государственное устройство.

Учредительная власть, которую Бентамъ считаетъ верховною, оставляется въ рукахъ массы. Тутъ народъ дѣйствуетъ самъ, въ остальныхъ отрасляхъ черезъ повѣренныхъ; ибо, если бы онъ хотѣлъ самъ исполнять всѣ должности, то это произвело бы анархію. Способность народа къ учредительной власти выводится изъ того, что важнѣйшее здѣсь условіе есть нравственная способность, то есть, желаніе всеобщаго счастія, а она всегда въ высшей своей степени находится въ народѣ. Остальныя же способности, умственная и дѣятельная, совершенствуются вслѣдствіе опыта, и это опять ведетъ къ общему благу, тогда какъ во всѣхъ другихъ образахъ правленія опытъ даетъ правителямъ только большее умѣнье соблюдать свои интересы въ ущербъ подчиненныхъ.

Народъ всего болѣе способенъ и къ назначенію и къ смѣнѣ правителей. Это явно изъ того неоспоримаго положенія, что дѣла всякаго человѣка лучше ведутся повѣренными, которыхъ онъ самъ назначаетъ, нежели такими, которые отъ него независимы. Это правило прилагается и къ цѣлому обществу. Съ выборнымъ началомъ неразлучно связана и всеобщая смѣняемость правителей, ибо этимъ только способомъ можно предупредить дѣйствіе частныхъ интересовъ и сдѣлать безвредною власть, предоставленную должностнымъ лицамъ. Впрочемъ, лучше достигать этой цѣли косвенно, установленіемъ короткихъ сроковъ для выборовъ.

Что касается до выборной системы, то она должна опредѣляться четырьмя главными началами. Подача голосовъ должна быть всеобщая, тайная, равная и ежегодная. Всеобщность права голоса прямо вытекаетъ изъ того, что счастіе послѣдняго нищаго составляетъ такую же часть общаго счастія, какъ и счастіе самаго богатаго и вліятельнаго гражданина. Съ точки зрѣнія всеобщаго счастія нѣтъ причины исключать и женскій полъ. Напротивъ, по своей слабости онъ нуждается въ бóльшихъ гарантіяхъ, а потому и въ бóльшихъ правахъ, нежели мущины. Исключеніе женщинъ изъ политическихъ правъ объясняется только господствующимъ предразсудкомъ [1]).

Доведя право голоса до крайнихъ предѣловъ, Бентамъ возстаетъ и противъ учрежденія двухъ палатъ. Вторая палата, говоритъ онъ, будетъ имѣть или отдѣльные отъ народа интересы или тѣже самые. Въ первомъ

---

[1]) Const. Cod. Book. I, ch. XV, Sect. 1—7.

случаѣ, подобное учрежденіе прямо противорѣчитъ началу общаго блага. Для народа не можетъ быть полезно имѣть правителей, которыхъ выгоды противоположны его собственнымъ. Аристократическая палата, какая существуетъ въ Англіи, служитъ только пользѣ монарха. Для большинства же гражданъ было бы несравненно выгоднѣе, если бы одинакое или даже большее количество волковъ были ввезены въ Англію и выпущены на волю. Волковъ бы, по крайней мѣрѣ, со временемъ перебили и отъ нихъ остались бы шкуры, которыя могли бы быть на что нибудь годны, тогда какъ лорды, хотя бы каждый изъ нихъ надѣлалъ болѣе зла, нежели волки, остаются живы, а если бы они и были перебиты, то ихъ шкуры не годились бы ни на что. Если же выгоды второй палаты совпадаютъ съ пользою народа, то подобное учрежденіе ведетъ лишь къ потерѣ времени, къ преобладанію воли меньшинства надъ волею большинства, наконецъ, къ образованію особаго интереса во второй палатѣ, которая будетъ стараться мѣшать ходу дѣлъ, чтобы придать себѣ какое нибудь значеніе. На этихъ основаніяхъ, Бентамъ безусловно отвергаетъ американскую систему двухъ палатъ, утверждая, что тутъ образуется аристократія, на которую народъ не можетъ имѣть никакого вліянія [1]).

Сущность всѣхъ этихъ доводовъ выражена имъ въ сжатой формѣ въ письмѣ къ Испанскому народу на счетъ установленія верхней палаты. Онъ пишетъ: „слѣдуетъ ли прибавить къ верховному собранію, выбранному *большинствомъ подданныхъ* и всегда подлежащему смѣнѣ со стороны этого большинства, другое собраніе, котораго никто смѣнить не можетъ и которое не будетъ выбрано *большинствомъ подданныхъ*? Таковъ вопросъ, на который я долженъ отвѣчать. Испанцы, отвѣтъ лежитъ въ самомъ постановленіи вопроса. Какъ! интересы *меньшаго числа управляющихъ* будутъ поставлены, какъ препятствіе, интересамъ *бóльшаго числа управляемыхъ*? Какое преобразованіе, какое улучшеніе, какой законъ въ пользу народа не встрѣтятъ помѣхи отъ оппозиціи *привилегированнаго меньшинства*? Что это за запретъ, который заранѣе налагается на все, что можетъ дать гарантіи народу“ [2])?

Выбранной на такихъ чисто демократическихъ основаніяхъ законодательной палатѣ Бентамъ даетъ право распоряжаться всѣми дѣлами. По его мнѣнію, только этимъ способомъ могутъ исполняться верховныя велѣнія:

---

[1]) Const. Cod. Book. I, ch. XVI, Sect. I.
[2]) Three tracts relative to Spanish and Portuguese affairs: Works, VIII.

учредительной власти и приниматься всѣ мѣры нужныя для народнаго счастія. Что же касается до раздѣленія властей, которое проповѣдуетъ Монтескьё, то это начало должно быть совершенно отвергнуто, ибо оно не имѣетъ никакого отношенія къ наибольшему счастію наибольшаго количества людей. Для счастія народа нужно одно: народная верховность; все остальное ведетъ только къ ограниченію этого начала, а потому вредно. Авторитетъ Монтескьё, говоритъ Бентамъ, не имѣетъ никакого права на уваженіе. Его книга, въ сущности, не заслуживаетъ даже упоминанія [1]. Сообразно съ этими началами, исполнительная власть ставится въ постоянную зависимость отъ народа, ибо иначе носители ея всегда будутъ его врагами [2].

Исходя отъ этихъ взглядовъ, Бентамъ начерталъ весьма подробный конституціонный кодексъ, пригодный, по его мнѣнію, для всѣхъ народовъ въ мірѣ. Для насъ онъ имѣетъ мало интереса. Основныя положенія достаточно показываютъ цѣль и направленіе системы. Мы не находимъ здѣсь ничего, кромѣ чисто логическаго развитія демократическаго принципа. Можно сказать, что все это конституціонное зданіе ничто иное, какъ построеніе государства на началахъ частнаго хозяйства, въ сочетаніи съ ученіемъ о безусловномъ перевѣсѣ бо̀льшаго числа надъ меньшимъ. Бентамъ послѣдовательно проводитъ и то и другое, не заботясь даже объ устраненіи тѣхъ возраженій, которыя сами собою представляются противъ этихъ началъ. О томъ, что рѣшеніе политическихъ вопросовъ и политическіе выборы требуютъ совершенно иныхъ способностей и взглядовъ, нежели покупка провизіи или ручная работа на фабрикѣ; что связь между частнымъ интересомъ и общественнымъ далеко не чувствуется всѣми; что наконецъ воля, не знающая границъ, склонна злоупотреблять своимъ правомъ, часто даже въ ущербъ самой себѣ, обо всемъ этомъ нѣтъ и помину. Всего менѣе принимается въ расчетъ, что отъ невѣжества и неспособности частнаго лица въ веденіи своихъ дѣлъ страдаетъ только самъ виновный, тогда какъ отъ невѣжественнаго рѣшенія общественныхъ дѣлъ неспособною массою страдаютъ и тѣ, которые, обладая болѣе правильными взглядами, всѣми силами противились этимъ постановленіямъ.

Если же мы послѣ всего этого спросимъ: на какомъ основаніи меньшее количество приносится въ жертву большему? для кого и во имя чего мо-

---

[1] Const. Cod. B. I. ch. XVI, Sect. 6.
[2] Const. Cod. B. I. ch. XVII, Sect. 1.

жно требовать подобной жертвы? то на этотъ вопросъ мы не получимъ отвѣта. Въ предѣлахъ утилитаризма для этого нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Всѣ удовольствія всѣхъ людей поставлены здѣсь на одну доску. Меньшее количество имѣетъ совершенно одинакое право на счастіе, какъ и большее, а потому вся политика Бентама представляется чистымъ актомъ насилія. Большинству дается власть въ руки, дабы оно могло безпрепятственно проводить свои частныя цѣли. Тамъ же, гдѣ меньшинство, какъ способнѣйшее, успѣетъ захватить правленіе, тамъ оно, точно съ такимъ же правомъ и на томъ же основаніи, должно вытягивать соки изъ большинства, и утилитаризмъ ничего не можетъ возразить противъ такого образа дѣйствія, ибо это ничто иное какъ приложеніе собственныхъ его началъ. Индивидуализмъ, въ этомъ отношеніи, стоялъ значительно выше. Отправляясь отъ личнаго начала, онъ требовалъ для каждаго человѣка огражденія его свободы и правъ. Утилитаризмъ же, отрицая право, какъ метафизическій вымыселъ, приноситъ все въ жертву удовольствію массы. При отсутствіи общаго принципа, его ариѳметика сводится къ голому праву силы.

Мы видѣли однако, что подъ конецъ жизни Бентамъ догадался, что пожертвованіе интересами меньшинства интересамъ большинства противорѣчитъ началу всеобщаго счастія. Но эта мелькнувшая у него мысль осталась безъ послѣдствій. Между тѣмъ, она очевидно должна была повести къ отрицанію чисто демократическихъ воззрѣній, на которыхъ онъ окончательно остановился. Ибо, если справедлива теорія Бентама, что всякій человѣкъ, по самой своей природѣ, преслѣдуетъ исключительно свои личные интересы, особенно когда его воля не знаетъ сдержекъ, то всего болѣе это прилагается къ демократическому правленію, самому безграничному изъ всѣхъ существующихъ въ мірѣ. Всякое другое, имѣя въ рукахъ силу закона, сдерживается опасеніемъ противодѣйствія со стороны общества. Демократіи же опасаться нечего: здѣсь санкція законная и общественная, юридическая и нравственная, совпадаютъ. Поэтому большинство, всегда состоящее изъ людей неимущихъ и несвѣдущихъ, на основаніи теоріи Бентама, неизбѣжно будетъ стараться обратить въ свою пользу по меньшей мѣрѣ матеріальныя блага меньшинства. Отсюда ясно, что если начало пользы означаетъ счастіе всѣхъ, а не исключительно большинства, то держась этого начала, необходимо дать меньшинству гарантіи, въ видѣ особаго участія въ правленіи, съ правомъ останавливать вредныя для него постановленія большинства.

Это прямое, логическое послѣдствіе начала пользы само собою ведетъ къ выдѣленію общей пользы изъ личной или частной; ибо, такъ какъ частные интересы лицъ и общественныхъ группъ другъ другу противорѣчатъ, то для примиренія ихъ необходимо выдѣлить то, что существенно для всѣхъ, изъ того, что составляетъ только частную выгоду отдѣльныхъ членовъ или частей. Но для этого надобно имѣть совершенно иное мѣрило, нежели удовольствіе и страданіе. Необходимо всесторонне изслѣдовать и человѣческую природу и существо государства, и на основаніи этого анализа опредѣлить, какимъ общественнымъ потребностямъ послѣднее призвано удовлетворять. Въ такомъ только видѣ начало общей пользы можетъ сдѣлаться цѣлью государственной дѣятельности. Какъ же скоро оно смѣшивается съ личнымъ удовольствіемъ, такъ исчезаетъ всякая твердая точка опоры, и мы принуждены ограничиться чисто количественнымъ разрѣшеніемъ задачи, принося въ жертву личныя ощущенія меньшинства личнымъ же ощущеніямъ большинства.

Такое раздѣленіе общаго элемента и личнаго, въ сущности, выходитъ уже изъ предѣловъ начала пользы. Послѣднее необходимо къ нему приводитъ, но какъ чисто практическій принципъ, оно не представляетъ для него никакихъ данныхъ и никакого мѣрила. Мы могли убѣдиться въ этомъ изъ разбора утилитарныхъ ученій. Мы видѣли, что начало пользы, въ той формѣ, въ какой оно было принято Юмомъ, оставалось совершенно неопредѣленнымъ. Неизвѣстно было, какая польза должна имѣться въ виду: общая или частная? Отсюда, при большей ширинѣ взглядовъ въ сравненіи съ индивидуалистическими теоріями, постоянное смѣшеніе понятій и возможность противоположныхъ выводовъ. Бентамъ хотѣлъ выдти изъ этой неопредѣленности: у него личная польза становится краеугольнымъ камнемъ всей системы. Но такъ какъ въ дѣйствительности изъ одной личной пользы невозможно составить никакой системы, то и здѣсь происходитъ постоянная подтасовка понятій: съ одной стороны утверждается, что каждый человѣкъ неизбѣжно преслѣдуетъ только личныя свои цѣли, съ другой стороны, мѣриломъ всѣхъ человѣческихъ поступковъ и всей государственной дѣятельности полагается все таки общее счастіе. А такъ какъ въ удовольствіи и страданіи, собственно говоря, общаго ничего нѣтъ, ибо они представляютъ только безконечное разнообразіе субъективныхъ ощущеній, то приходится принимать чисто ариѳметическое рѣшеніе и приносить въ жертву меньшее количество большему, то есть, окончательно взывать къ праву силы.

Въ ученіи Бентама практическое начало пользы было доведено до крайнихъ послѣдствій; оно обнаружило все, что въ немъ заключается. Въ результатѣ оказалось, что оно ведетъ къ отрицанію права, къ отрицанію нравственности и къ крайне односторонней политикѣ, источникомъ которой является грубая сила массы. Иначе и быть не могло, ибо тамъ, гдѣ въ основаніе системы полагается безконечное разнообразіе субъективныхъ ощущеній, тамъ по необходимости исчезаетъ всякое общее мѣрило. Все становится безразличнымъ; всѣ чувства ставятся на одну доску, а такъ какъ эти чувства другъ другу противорѣчатъ и безпрерывно приходятъ въ столкновеніе, то все дѣло окончательно рѣшается силою количества. Инаго исхода быть не можетъ.

Источникъ заблужденія утилитаризма лежитъ въ скептическомъ взглядѣ на мысль. Мысль одна даетъ общій элементъ человѣческой жизни; въ ней одной заключается мѣрило, которое прилагается къ явленіямъ, опредѣляетъ относительную ихъ цѣну и назначаетъ каждому подобающее ему мѣсто въ общей системѣ. Поэтому, она одна способна создать въ человѣческихъ обществахъ нѣчто цѣльное и единое. Ни въ природѣ, ни въ человѣческой жизни, безъ общаго элемента никакая система не мыслима. Въ человѣкѣ, этотъ общій элементъ есть именно разумъ. Какъ скоро отвергается все, что называется умозрѣніемъ, такъ остается только безконечное разнообразіе частныхъ явленій, которыя безпрерывно сталкиваются другъ съ другомъ и никогда не могутъ составить общаго порядка. Единое создается изъ общаго и частнаго, а не изъ одного частнаго: это коренное положеніе философіи дѣлаетъ тщетными всѣ попытки основать какую бы то ни было твердую систему безъ умозрительныхъ началъ.

Отвергая метафизику, утилитаристы ссылаются на опытъ; но какъ водится, это—опытъ односторонній, выбранный по произволу изслѣдователя. Когда говорятъ, что человѣкъ часто дѣйствуетъ для полученія удовольствія или для избѣжанія страданія, то это, безъ сомнѣнія, справедливо; противъ этого нечего возражать. Но неправда, что въ этомъ заключается *единственная* цѣль человѣческихъ поступковъ. Нерѣдко человѣкъ дѣйствуетъ и *по обязанности*, и если онъ отъ исполненія обязанности чувствуетъ удовольствіе, то это удовольствіе составляетъ для него не цѣль, а послѣдствіе дѣйствія. Онъ удовлетворяется именно тѣмъ, что не имѣлъ въ виду никакихъ личныхъ побужденій. Иначе самое понятіе обязанности для него бы не существовало. При этомъ человѣкъ не

взвѣшиваетъ, какое удовольствіе больше и какое меньше; онъ часто жертвуетъ именно тѣми наслажденіями, которыя для него всего дороже, даже самою жизнью, сознавая, что въ этомъ состоитъ долгъ разумно-нравственнаго существа, которое живетъ не для себя только, а для служенія высшимъ, то есть, общимъ началамъ и цѣлямъ. Несправедливо также, что человѣкъ, когда онъ жертвуетъ личнымъ удовольствіемъ для общей цѣли, имѣетъ въ виду награду, заключающуюся въ мнѣніи другихъ. Человѣкъ, движимый нравственными побужденіями, безъ сомнѣнія дорожитъ чужимъ мнѣніемъ, но не всѣхъ и каждаго, а единственно тѣхъ людей, кого онъ уважаетъ, во имя тѣхъ же разумно-нравственныхъ началъ, которыя служатъ для него высшимъ мѣриломъ человѣческихъ дѣйствій и сужденій.

Такимъ образомъ, всесторонній и безпристрастный опытъ приводитъ насъ къ убѣжденію, что человѣкъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ не только личныхъ цѣлей, но и общихъ началъ и понятій. Чтобы опровергнуть утилитаризмъ, надобно было изслѣдовать это понятіе долга, которое Бентамъ хотѣлъ изгнать изъ лексикона нравственности; надобно было строго отдѣлить его отъ всѣхъ постороннихъ примѣсей и показать въ немъ единственный источникъ нравственныхъ сужденій человѣка. Это и сдѣлалъ Кантъ, который своимъ глубокимъ анализомъ различныхъ элементовъ человѣческой природы сталъ основателемъ новаго направленія философіи, направленія, стремящагося къ сочетанію противоположныхъ началъ въ высшемъ единствѣ.

V. ИДЕАЛИЗМЪ.

Изъ четырехъ, разсмотрѣнныхъ нами направленій философско-политической мысли, каждое, какъ мы видѣли, представляетъ собою одинъ изъ существенныхъ элементовъ государственной жизни. Первая школа, которую мы назвали общежительною, полагаетъ въ основаніе своихъ воззрѣній внѣшнее единство государства и охраняющую его власть; вторая школа, нравственная,—начало закона и налагаемой имъ обязанности; третья, индивидуальная,—свободу съ вытекающими изъ нея правами; наконецъ, четвертая, утилитарная, — начало цѣли, но съ чисто практической точки зрѣнія, безъ возведенія его къ какимъ бы то ни было философскимъ принципамъ. Мы видѣли, что это скептическое отношеніе къ мысли дѣлало утилитаризмъ совершенно неспособнымъ вывести сколько нибудь твердую и удовлетворительную систему человѣческихъ отношеній. Утилитаризмъ является болѣе отрицаніемъ предъидущихъ, одностороннихъ теорій, нежели источникомъ положительныхъ воззрѣній на начала общежитія. Это отрицаніе имѣло, безспорно, глубокое значеніе въ исторіи мысли: оно указывало на недостаточность прежнихъ направленій и на потребность новой системы. Но болѣе широкая и плодотворная система могла создаться не простымъ отрицаніемъ одностороннихъ началъ, а приведеніемъ ихъ къ высшему, внутреннему единству, какъ конечной цѣли развитія. Это сочетаніе разнообразныхъ элементовъ человѣческой природы, основанное на философскомъ пониманіи взаимнаго отношенія противоположностей, составляетъ задачу идеализма, который является такимъ образомъ завершеніемъ всего предъидуаго движенія

мысли. Въ идеѣ органическаго союза, которая развивается въ государствѣ, заключается и осуществленіе нравственнаго закона, и удовлетвореніе личныхъ потребностей человѣка, и наконецъ, какъ необходимое условіе, установленіе внѣшняго единства, представляемаго и охраняемаго верховною властью.

Эта многосторонность заключающихся въ немъ элементовъ даетъ идеализму чрезвычайное богатство содержанія. Вслѣдствіе этого, онъ самъ разбивается на отдѣльныя отрасли, изъ которыхъ каждая, въ свою очередь, даетъ перевѣсъ тому или другому изъ существенныхъ элементовъ общежитія. Мы видѣли это и въ предъидущихъ ученіяхъ: но здѣсь эти второстепенныя отрасли обозначаются еще ярче. Онѣ образуютъ цѣлыя школы, которыя на общей почвѣ вступаютъ другъ съ другомъ въ борьбу. Идеализмъ скептическій или субъективный, идеализмъ натуралистическій, нравственный, индивидуальный, абсолютный, всѣ эти различныя направленія являются одно за другимъ, какъ расходящіяся вѣтви, произрастающія изъ одного общаго ствола. Человѣческая мысль даетъ здѣсь самый пышный цвѣтъ и самый разнообразный плодъ. Здѣсь умозрѣніе достигаетъ крайнихъ своихъ предѣловъ; бо́льшаго оно не въ состояніи произвести. Идеализмомъ замыкается весь циклъ вытекающихъ изъ законовъ разума воззрѣній на природу и человѣка. За этимъ начинается обратный ходъ мысли, не отъ началъ къ явленіямъ, а отъ явленій къ началамъ. Характеръ и свойства этого послѣдняго, современнаго намъ направленія, а также и отношеніе его къ предъидущему, будутъ указаны на своемъ мѣстѣ.

Развитіе идеализма идетъ параллельно въ двухъ странахъ: въ Германіи и Франціи. Въ первой преобладаетъ чисто философскій элементъ, во второй политическій. Мы должны разсмотрѣть ихъ отдѣльно, ибо только этимъ способомъ сохраняется нить историческаго изложенія.

А. ИДЕАЛИЗМЪ ВЪ ГЕРМАНІИ.

а) Субъективный идеализмъ.

1. КАНТЪ.

Предъидущее, двоякое направленіе мысли, отправлявшееся съ одной стороны отъ внѣшнихъ чувствъ и личной воли, съ другой стороны отъ требованій разума, породило и скептицизмъ двоякаго рода. Мы видѣли ученіе Юма: въ немъ сенсуализмъ доводился до отрицанія всякой связи между познаваемыми явленіями; одна привычка побуждаетъ насъ сочетать одно представленіе съ другимъ. Это было, въ сущности, отрицаніе всякой разумной дѣятельности мысли и всякихъ разумныхъ законовъ. Съ своей стороны, теоріи, все производившія изъ разума, нашли крайнее свое выраженіе въ скептицизмѣ Беркелея, который утверждалъ, что все наше познаніе ограничивается одними внутренними представленіями и подвергалъ сомнѣнію самое существованіе внѣшняго міра. И въ томъ и въ другомъ случаѣ скептицизмъ послѣдовательно вытекалъ изъ односторонней точки зрѣнія. Чтобы побѣдить его, надобно было указать на внутреннюю, неразрывную связь обоихъ противоположныхъ элементовъ познанія и жизни. А для этого необходимо было тщательно изслѣдовать самое естество человѣка, и въ немъ показать присутствіе восполняющихъ другъ друга началъ, изъ сочетанія которыхъ образуется все наше міросозерцаніе. Эту критику предпринялъ Кантъ.

Первоначально Кантъ былъ послѣдователемъ Вольфа. Чтеніе Юма навело его на сомнѣнія. Онъ понялъ невозможность идти догматическимъ путемъ, безъ предварительной оцѣнки самыхъ источниковъ познанія. Этому изслѣдованію онъ посвятилъ много лѣтъ, и только подъ конецъ жизни, на 56-мъ году отъ рожденія, онъ выступилъ съ готовою системою, которой суждено было сдѣлаться поворотною точкою въ исторіи человѣческой мысли. Въ 1781 году вышла его *Критика чистаго разума* (Kritik des reinen Vernunft), гдѣ изслѣдовались познавательныя способности человѣка. Затѣмъ, въ 1788 году, появилась *Кри-*

тика практическаго разума (Kritik des praktischen Vernunft), которой въ 1785 году предшествовало изложенное въ болѣе популярной формѣ *Основаніе метафизики нравовъ* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Въ послѣдствіи Кантъ подробнѣе развилъ высказанныя здѣсь начала въ *Метафизикѣ нравовъ* (Metaphysik der Sitten), вышедшей въ 1797 году. Это сочиненіе раздѣляется на двѣ части: на *Метафизическія начала правовѣдѣнія* (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre) и *Метафизическія начала ученія о добродѣтели*. (Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre). Наконецъ, въ политическомъ отношеніи любопытна статья *О вѣчномъ мирѣ* (Zum ewigen Frieden).

Въ критикѣ человѣческаго познанія, Кантъ хотѣлъ показать, что́ именно мы получаемъ изъ опыта, и что́ мы почерпаемъ изъ чистаго разума. Опытъ даетъ намъ познаніе явленій. Но явленія представляютъ собою только послѣдовательный рядъ ощущеній, возникающихъ въ нашей душѣ вслѣдствіе дѣйствія внѣшнихъ предметовъ; въ нихъ нѣтъ ничего общаго и необходимаго. Всякое обобщеніе, въ предѣлахъ опытнаго знанія, имѣетъ характеръ частный и случайный; это ничто иное, какъ выдѣленіе сходныхъ признаковъ въ предметахъ, подлежащихъ нашимъ чувствамъ. Мы не найдемъ здѣсь ничего безусловно общаго, то есть, такого, что бы мы въ правѣ были распространять и на предметы доселѣ не изслѣдованные. Поэтому всѣ положенія, которыя представляются намъ безусловно общими, какъ то математическія и логическія истины, должны вытекать изъ другаго источника, именно, изъ разума. Еще менѣе можетъ опытъ дать намъ какое либо понятіе о необходимости. Въ нашихъ впечатлѣніяхъ сопоставляются разнообразныя явленія, но чувства не раскрываютъ намъ ихъ внутренней связи. Всякая необходимая связь можетъ опять таки проистекать единственно изъ разума. Однимъ словомъ, опытъ даетъ намъ безконечное разнообразіе разрозненныхъ явленій, составляющихъ матеріалъ познанія; связь же и единство въ этотъ матеріалъ вноситъ разумъ, на основаніи своихъ собственныхъ законовъ. Иными словами: человѣческое познаніе получаетъ свое содержаніе изъ опыта, свою форму отъ разума.

Какимъ же образомъ связываетъ разумъ разрозненныя явленія? На основаніи чего вноситъ онъ единство въ многообразіе? Способъ дѣйствія разума можетъ быть двоякій: анализъ и синтезъ. Объясненіе перваго не

представляетъ затрудненій. Анализируя данное понятіе, разумъ выводитъ изъ него то, что въ немъ заключается: это — простое разложеніе, для котораго достаточенъ законъ тождества. Но какъ возможно связать различное и на этомъ основаніи произвести синтетическое сужденіе? въ этомъ состоитъ главный вопросъ, который предстоитъ рѣшить. Изслѣдуя дѣйствіе различныхъ познавательныхъ способностей человѣка, воображенія, ума и разума въ тѣсномъ смыслѣ, которыя рождаютъ представленія, понятія и идеи, мы видимъ, что вездѣ познаніе исходитъ отъ извѣстныхъ, присущихъ мышленію формъ, подъ которыя подводится разнообразіе внѣшнихъ явленій. Такъ, въ области воображенія, человѣкъ не иначе можетъ представлять себѣ предметы какъ подъ формами пространства и времени. И то и другое представляется намъ, не только какъ случайный способъ сочетанія явленій, а какъ необходимое условіе самаго ихъ существованія; и то и другое мы понимаемъ, какъ безконечное, что совершенно выходитъ изъ предѣловъ опытнаго знанія. Очевидно слѣдовательно, что тутъ мы находимъ безусловно общія и необходимыя формы, которыя, по этому самому, могутъ имѣть источникомъ единственно разумъ. Отсюда возможность математическихъ выводовъ, имѣющихъ характеръ безусловныхъ истинъ, чего не даетъ намъ никакой опытъ. Имѣютъ ли пространство и время что нибудь соотвѣтствующее имъ въ самихъ предметахъ, объ этомъ, говоритъ Кантъ, мы не можемъ имѣть никакого понятія. Для насъ, это необходимыя формы, подъ которыми мы получаемъ впечатлѣнія отъ предметовъ; но мы не въ правѣ сказать, что другой, высшій разумъ, который видѣлъ бы не одни явленія, но вникалъ бы въ самую сущность вещей, не могъ бы познавать ихъ подъ другими формами.

Подобныя же начала мы находимъ и въ дѣятельности ума. Представленіе даетъ намъ сопоставленіе предметовъ въ пространствѣ и времени; но это сочетаніе—чисто внѣшнее. Для того, чтобы связать явленія внутреннею связью, нужны новыя формы и новый умозрительный синтезъ. Здѣсь дѣйствуетъ умъ, посредствомъ присущихъ ему категорій, подъ которыя онъ подводитъ разнообразіе представленій. Эти категоріи четырехъ родовъ: категоріи количества — единое, многое, все; категоріи качества—бытіе, отрицаніе, ограниченіе; категоріи отношенія—субстанція и признаки, причина и слѣдствіе, взаимнодѣйствіе; наконецъ, категоріи способовъ существованія предметовъ—возможность, дѣйствительность и необходимость. Эти различныя понятія соотвѣтствуютъ логическимъ

формамъ сужденій, изъ чего видно, что категоріи ничто иное, какъ приложеніе основныхъ законовъ разума къ познанію вещей. Посредствомъ ихъ умъ связываетъ разрозненныя явленія и создаетъ себѣ понятіе о *предметѣ*, соотвѣтствующемъ полученному впечатлѣнію. И здѣсь, эти логическія формы имѣютъ значеніе безусловно общее и необходимое. Мы не можемъ понимать никакой предметъ, не подводя его подъ ту или другую категорію. Разумъ не беретъ ихъ изъ опыта, ибо они составляютъ необходимое условіе всякаго опыта; они только и дѣлаютъ для насъ опытъ возможнымъ. Такимъ образомъ, связь вещей дается намъ не самими вещами; это—актъ самодѣятельности разума, актъ, предполагающій единство связующаго начала. Источникъ этого единства лежитъ въ самосознаніи, которое, какъ общая среда, заключаетъ въ себѣ все разнообразіе впечатлѣній. Сознавая свое внутреннее тождество и относя къ нему всѣ свои представленія, разумъ старается свести послѣднія въ одну систему. Это онъ и дѣлаетъ посредствомъ категорій, которыя ничто иное какъ основанные на законахъ разума способы сочетанія представленій. Отсюда ихъ общность и необходимость; отсюда также возможность синтетическихъ сужденій о предметахъ.

Этимъ однако ограничивается все значеніе категорій: мы должны смотрѣть на нихъ, какъ на логическія формы, которыя служатъ намъ для приведенія разнообразія впечатлѣній къ единству самосознанія. Объективнаго значенія онѣ не имѣютъ; сущности вещей онѣ намъ не раскрываютъ. Мы все таки познаемъ одни явленія, то есть, дѣйствіе предметовъ на наши чувства; чтó такое предметы сами по себѣ, остается для насъ вѣчною и непроницаемою тайною. Наконецъ, категоріи приложимы единственно къ предметамъ, подлежащимъ чувствамъ; онѣ связываютъ только то, что уже сопоставлено въ представленіи. Переносить же ихъ на предполагаемые предметы, не подлежащіе чувствамъ, мы не имѣемъ никакого права.

Между тѣмъ, разумъ не довольствуется этою скромною областью возможнаго опыта, которою ограничивается познавательная дѣятельность ума. Исходя отъ внѣшнихъ чувствъ, опытъ даетъ намъ только ограниченное и условное; разумъ же ищетъ безусловнаго. Онъ хочетъ свести все безконечное разнообразіе мировыхъ явленій не только къ субъективному единству самосознанія, но и къ абсолютному, объективному единству бытія. Для этого онъ создаетъ себѣ извѣстныя идеи, которыя онъ представляетъ себѣ дѣйствительными предметами, хотя не подлежащими чувствамъ, но доступ-

ными внутреннему взору. Такова идея абсолютнаго единства мыслящаго субъекта, то есть, безсмертной души, идея абсолютнаго единства всѣхъ условій мірозданія, то есть, причины всѣхъ причинъ, наконецъ, идея абсолютнаго начала всего сущаго, то есть, Бога. Но полагая себѣ подобныя задачи, разумъ выходитъ изъ предѣловъ доступнаго ему пониманія. Какъ скоро онъ выступаетъ изъ области возможнаго опыта, какъ скоро онъ пускается въ безбрежный океанъ сверхъчувственнаго міра, такъ онъ неизбѣжно вовлекается въ неразрѣшимую сѣть ложныхъ умозаключеній, противорѣчащихъ выводовъ и фантастическихъ идеаловъ. Такъ, относительно души, изъ мыслимаго единства субъекта никакъ нельзя сдѣлать заключеніе о реальномъ единствѣ лежащей въ основаніи его субстанціи. Относительно мірозданія, можно съ одинакою достовѣрностью доказывать, что оно имѣетъ начало и границы, и что оно ихъ не имѣетъ; что въ немъ существуетъ только необходимость, выражающаяся въ связи причинъ и слѣдствій, и что необходимость первоначально проистекаетъ изъ свободы; наконецъ, что въ основаніи случайнаго лежитъ безусловно необходимое, и что безусловно необходимаго вовсе нѣтъ въ дѣйствительности. Относительно же Бога, мы можемъ сказать, что разумъ имѣетъ понятіе о совершеннѣйшемъ существѣ, но мы никакъ не въ правѣ сдѣлать отсюда заключеніе о дѣйствительномъ бытіи подобнаго существа. Если же мы бытіе Божіе хотимъ вывести изъ разсмотрѣнія міра, восходя отъ причины къ причинѣ, или отъ наблюдаемой нами гармоніи къ разуму, полагающему себѣ цѣль, то мы можемъ только сказать, что извѣстныя намъ явленія должны имѣть достаточную причину, но утверждать, что этою причиною можетъ быть только единое, совершеннѣйшее существо, мы опять не въ правѣ. Съ другой стороны однако, столь же невозможно доказать, что всѣ эти идеи не существуютъ въ дѣйствительности; возражатели точно также не имѣютъ почвы подъ ногами. Вращаясь въ этой области, разумъ выходитъ изъ предѣловъ того, что ему доступно, а потому всѣ доказательства за и противъ равно лишены основанія. Единственное значеніе этихъ идей въ теоретической области заключается въ томъ, что онѣ могутъ быть для человѣка руководящими началами въ опытномъ познаніи вещей. Познавая условное, разумъ долженъ постоянно стремиться къ безусловному и для этого искать большей и большей полноты и систематичности знанія, при чемъ однако онъ остается увѣреннымъ, что эта цѣль никогда не можетъ быть имъ достигнута, ибо связь между условнымъ и безусловнымъ недоступна нашему пониманію. Условное есть видимое, чувственное, міръ явленій; безусловное

же есть мыслимое, міръ сущностей, о которомъ мы съ нашими орудіями познанія, съ нашими категоріями, обращенными единственно на чувственные предметы, не можетъ составить себѣ никакого понятія.

Таковъ результатъ, къ которому приходитъ Кантъ въ своемъ изслѣдованіи, результатъ, очевидно, чисто скептическій. Съ одной стороны, опытъ даетъ намъ только познаніе разрозненныхъ, безсвязныхъ явленій, не открывая ни малѣйшаго проблеска въ самую сущность вещей; съ другой стороны, разумъ вноситъ въ это разнообразіе только чисто формальное единство; когда же онъ хочетъ идти далѣе и создаетъ свои собственные, сверхъчувственные идеалы, онъ приходитъ къ полному сознанію своего безсилія и своей несостоятельности. Кантъ отвергъ односторонность предъидущихъ системъ; своимъ глубокимъ анализомъ онъ раскрылъ въ человѣкѣ двоякій источникъ познанія; онъ поставилъ эти источники рядомъ, но связь между ними онъ объявилъ непостижимою для разума. Между областью чувственнаго и областью сверхъчувственнаго, говоритъ онъ, лежитъ необозримая бездна, черезъ которую нѣтъ перехода, какъ будто это два различные міра, изъ которыхъ ни одинъ не можетъ имѣть вліянія на другой [1]). Если въ этомъ воззрѣніи кроются зачатки идеализма, то почва, на которой оно воздвигается, все еще чисто скептическая. Потому система Канта носитъ названіе субъективнаго, или скептическаго идеализма; ее точно также можно назвать идеальнымъ скептицизмомъ. Тѣмъ не менѣе, результатъ его критики былъ громадный. Тутъ важны были не столько отрицательные выводы, сколько положительное сопоставленіе обоихъ элементовъ въ человѣческомъ разумѣніи. Оставалось искать взаимной ихъ связи; это было дѣломъ послѣдующаго развитія философіи, которому Кантъ положилъ твердое основаніе.

Самъ Кантъ сдѣлалъ уже этотъ шагъ въ практической области. Всѣ тѣ скептическіе выводы, къ которымъ приводитъ насъ анализъ познавательныхъ способностей человѣка, исчезаютъ при разсмотрѣніи началъ практической дѣятельности. Тѣ абсолютныя идеи, которыя теоретическій разумъ оставлялъ недоказанными, получаютъ сильнѣйшее подтвержденіе отъ нравственнаго закона. Въ познаніи, человѣкъ раздвоялся на два противоположныхъ міра, между которыми нѣтъ перехода; въ практической области, онъ самъ совершаетъ этотъ переходъ, признавая требованія чи-

---

[1]) Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, 2.

стаго разума за руководящія начала своей дѣятельности и внося такимъ образомъ умозрительныя идеи въ чувственный міръ. Это очевидно изъ того, что человѣкъ дѣйствуетъ не только подъ вліяніемъ внѣшнихъ побужденій, но и по внутреннимъ мотивамъ, вытекающимъ изъ чистаго разума, именно, по представленію закона, или *по обязанности*. Кантъ подвергъ обстоятельному анализу это понятіе объ обязанности, составляющее центръ всѣхъ нравственныхъ воззрѣній человѣка; онъ тщательно отдѣлилъ его отъ всѣхъ смежныхъ понятій, показалъ его условія и источникъ, и тѣмъ положилъ непоколебимое основаніе нравственной системѣ, воздвигнутой на чисто раціональныхъ началахъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что̀ значитъ, что человѣкъ дѣйствуетъ по обязанности? Обязанность есть необходимость дѣйствія, вытекающая изъ уваженія къ закону [1]); слѣдовательно, побужденіемъ служитъ здѣсь чистое представленіе закона, независимое отъ какихъ бы то ни было другихъ видовъ. Законъ же есть нѣчто безусловно необходимое, слѣдовательно, исходящее изъ чистаго разума. Только законъ и можетъ наложить на меня обязанность, ибо ему, какъ высшему началу, я долженъ подчинять свои желанія и наклонности. Напротивъ, всякій разъ какъ я дѣйствую по какому бы то ни было внѣшнему побужденію, всякій разъ какъ я ищу удовлетворенія своихъ наклонностей, я дѣйствую не по обязанности. Въ удовлетвореніи наклонностей нѣтъ ничего обязательнаго. Всякому существу, одаренному чувствомъ, свойственно искать своего счастія; но каждое понимаетъ это счастіе по своему и ищетъ его по своему. Изъ практическихъ правилъ, имѣющихъ въ виду удовлетвореніе наклонностей, могутъ выдти только совѣты благоразумія, не имѣющіе никакой обязательной силы, совѣты, которыхъ все значеніе заключается въ добровольно полагаемой себѣ цѣли. Поэтому, на эгоизмѣ нѣтъ возможности основать нравственную систему. Тутъ законъ подчиняется наклонностямъ, а не наклонности закону. Въ этомъ ученіи, побужденія къ добродѣтели и къ пороку ставятся на одну доску, и выборъ между ними опредѣляется единственно расчетомъ вѣроятныхъ выгодъ. Этимъ уничтожаются самыя основанія нравственности [2]).

Тѣ же возраженія относятся и къ теоріямъ, которыя отправляются отъ нравственнаго чувства. Хотя онѣ выше эгоистическихъ системъ, тѣмъ

---

[1]) Grund. zur Metaph. der Sitten. 1 Absch. стр. 18. Цитую полное собраніе сочиненій Канта изд. 1838 г.

[2]) Grundl. zur Met. der Sitt. 2 Abschn. стр. 39. 68; Krit. der prakt. Ver. I. Th. I. B. I. Hptst. § 3, Anm. 2; § 8 стр. 135, 141:

что не такъ нагло полагаютъ всю цѣну добродѣтели въ приносимой ею выгодѣ, но въ сущности, онѣ страдаютъ тѣмъ же недостаткомъ. И здѣсь все окончательно сводится на личное удовлетвореніе, то есть, на счастіе; и здѣсь нѣтъ возможности установить какое бы то ни было общее мѣрило, ибо между чувствами нѣтъ ничего, что бы давало одному преимущество передъ другими. Все тутъ зависитъ отъ личнаго, безконечно разнообразнаго ощущенія, которое не можетъ быть обязательнымъ для кого бы то ни было. Притомъ, самое это нравственное чувство, на которомъ думаютъ основать нравственность, предполагаетъ уже уваженіе къ закону и можетъ быть только произведеніемъ послѣдняго; иначе мы должны будемъ сказать, что понятіе о законѣ дается намъ не разумомъ, а чувствомъ, что́ нелѣпо. Всѣ эти теоріи, опирающіяся на чувство, замѣчаетъ Кантъ, основаны только на неспособности къ мышленію [1]).

Съ другой стороны, тѣ раціональныя начала, которыя принимаются Вольфомъ и его школою, какъ источникъ нравственности, точно также неудовлетворительны. Здѣсь умозрительные выводы перемѣшиваются съ опытными данными, а потому нѣтъ возможности придти къ какой либо твердой системѣ. Совершенство, которое признается Вольфомъ за верховное мѣрило человѣческихъ поступковъ, въ теоріи означаетъ полноту всякой вещи вообще; подобное начало очевидно не можетъ служить руководствомъ для дѣятельности. Если же мы не ограничимся совершенствомъ отдѣльнаго предмета, но положимъ себѣ цѣлью совокупность всего реальнаго міра, то на этомъ необозримомъ полѣ нѣтъ возможности достигнуть полноты. Въ практическомъ же отношеніи, совершенство означаетъ пригодность ко всякимъ цѣлямъ; слѣдовательно, все здѣсь окончательно зависитъ отъ тѣхъ цѣлей, которыя полагаетъ себѣ человѣкъ. Такимъ образомъ, и тутъ мы приходимъ къ эмпирическимъ началамъ, не имѣющимъ въ себѣ ничего обязательнаго. И тутъ, основаніемъ обязанности является не *причина*, а *послѣдствіе* дѣйствія, между тѣмъ какъ источникомъ обязанности можетъ быть единственно такое начало, которое является непосредственною причиною дѣйствія, безъ всякаго отношенія къ цѣли и слѣдствіямъ [2]).

---

[1]) Grund. zur Met. der Sitt. 2 Abschn. стр. 69; Krit. der pr. Ver. I Th. I B. I Hptst. § 8, стр. 135—141.

[2]) Gr. zur Met. der Sitt. 2 Absch. стр. 69; Kr. der prak. Ver. 1 Th. 1 Hptst. § 8, стр. 141.

Что касается, наконецъ, до тѣхъ теорій, которыя основываютъ обязанность на предполагаемой волѣ Божьей, то онѣ впадаютъ въ логическій кругъ, ибо нравственныя совершенства Божества сами выводятся изъ присущихъ разуму нравственныхъ понятій; за исключеніемъ же нравственныхъ свойствъ, остаются въ Богѣ понятія о силѣ и власти, которыя никогда не могутъ быть основаніемъ нравственности [1]).

Изъ всего этого ясно, что истиннымъ источникомъ обязанности можетъ быть единственно чистое представленіе закона, налагающаго необходимость на человѣческую волю; это оказывается изъ простаго разложенія этого понятія [2]). Всякія внѣшнія цѣли и побужденія могутъ дать только совѣты, практическія правила, но не предписанія. Спрашивается: что̀ же есть такого въ законѣ, что̀ можетъ быть обязательнымъ для человѣка?

Во всякомъ законѣ можно различать двѣ стороны: матерію и форму. Матерія или содержаніе заключаетъ въ себѣ тѣ разнообразныя цѣли, которыя человѣкъ полагаетъ себѣ въ своей дѣятельности. А такъ какъ всѣ эти цѣли имѣютъ эмпирическій характеръ, то очевидно, что онѣ не могутъ быть обязательны для человѣка. Остается, слѣдовательно, чистая форма закона; она одна происходитъ отъ чистаго разума, а потому одна можетъ быть источникомъ обязанности. Вытекающее отсюда правило можетъ быть формулировано слѣдующимъ образомъ: „дѣйствуй такъ, чтобы правило твоихъ дѣйствій могло быть общимъ закономъ для всякаго разумнаго существа“ [3]).

Итакъ, законъ нравственности есть законъ чисто формальный. Чтобы приложить его къ человѣческимъ дѣйствіямъ, нужно испытать, на сколько эти дѣйствія способны сдѣлаться общимъ закономъ для всѣхъ. Такъ напримѣръ, если бы мнѣ представлялась возможность солгать или нарушить обязательство для полученія выгодъ, то нѣтъ сомнѣнія, что съ точки зрѣнія удовлетворенія личныхъ наклонностей, подобный поступокъ могъ бы быть оправданъ. Но если мы возведемъ этотъ поступокъ въ общій законъ, и скажемъ, что вообще, ложь и нарушеніе обязательствъ дозволительны изъ личныхъ выгодъ, то увидимъ, что подобный законъ немыслимъ, ибо онъ уничтожаетъ самую возможность взаимнаго довѣрія

---

[1]) Gr. zur Met. der Sitt. 2 Absch. стр. 69.

[2]) Kr. der pr. Vern. I Th. 1 B. 1 Hptst. § 7; стр. 132.

[3]) Grund. zur Met. der Sitt. 2 Absch. стр. 38—41; Krit. der prakt. Ver. I Th. 1 B. 1 Hptst. § 4, 6, 7.

и обязательствъ. Или, если я отказываю другому въ помощи и возвожу это въ общій законъ, то увижу, что воля, которая желала бы, чтобы ни одинъ нуждающійся никогда не получалъ помощи, сама бы себѣ противорѣчила [1]). Къ этому формальному закону приводится и обыкновенное правило: „не дѣлай другимъ того, что ты не хочешь, чтобы они тебѣ дѣлали," хотя это послѣднее менѣе широко а потому недостаточно [2]).

Если бы человѣкъ всегда дѣйствовалъ по этому правилу, если бы онъ не могъ отъ него отклоняться, то оно было бы для него внутреннимъ закономъ, а не предписаніемъ. Такая воля могла бы быть названа святою. Но у человѣка есть наклонности, которыя противятся исполненію закона; относительно этой стороны человѣческаго естества законъ является принужденіемъ; онъ налагаетъ *обязанность* и самъ становится предписаніемъ или *императивомъ*. Предписанія разума, вообще, бываютъ двоякаго рода: *гипотетическія* и *категорическія*, то есть, условныя и безусловныя. Гипотетическія предписанія имѣютъ мѣсто тамъ, гдѣ предполагается достигнуть какой нибудь внѣшней цѣли: „если ты хочешь достигнуть такой то цѣли, дѣйствуй такъ и такъ". Подобныя предписанія, въ сущности, ничто иное какъ совѣты; это не настоящіе законы. Категорическія же предписанія имѣютъ значеніе при всякихъ условіяхъ; человѣкъ долженъ слѣдовать нравственному закону въ какихъ бы то ни было обстоятельствахъ. Поэтому формула: „дѣйствуй такъ, чтобы правило твоихъ дѣйствій могло быть общимъ закономъ для всякаго разумнаго существа", есть *категорическій императивъ практическаго разума* [3]).

Въ выводѣ этого закона устраняются всякія эмпирическія данныя, всякія практическія цѣли, но въ самомъ этомъ законѣ заключается высшая, абсолютная цѣль, которая служитъ мѣриломъ всѣхъ другихъ. Эта цѣль есть само разумное существо, которое носитъ въ себѣ законъ, и которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть субъектъ всѣхъ возможныхъ практическихъ цѣлей. Разумное существо не служитъ средствомъ для чего либо другаго: оно само по себѣ цѣль; какъ носитель общаго и безусловнаго закона, оно имѣетъ общее и безусловное значеніе. Поэтому категорическій императивъ, какъ правило дѣйствій (Maxime der Handlung), можетъ быть

---

[1]) Grund zur Met. der Sitt. 2 Absch. стр. 44—47.
[2]) Тамъ же, стр. 54, примѣч.
[3]) Grund. zur Met. der Sitt. 2 Abschn. стр. 35—43; Krit. der prakt. Ver. I Th. 1 B. 1 Hptst. § 7.

Что касается, наконецъ, до тѣхъ теорій, которыя основываютъ обязанность на предполагаемой волѣ Божьей, то онѣ впадаютъ въ логическій кругъ, ибо нравственныя совершенства Божества сами выводятся изъ присущихъ разуму нравственныхъ понятій; за исключеніемъ же нравственныхъ свойствъ, остаются въ Богѣ понятія о силѣ и власти, которыя никогда не могутъ быть основаніемъ нравственности [1]).

Изъ всего этого ясно, что истиннымъ источникомъ обязанности можетъ быть единственно чистое представленіе закона, налагающаго необходимость на человѣческую волю; это оказывается изъ простаго разложенія этого понятія [2]). Всякія внѣшнія цѣли и побужденія могутъ дать только совѣты, практическія правила, но не предписанія. Спрашивается: что же есть такого въ законѣ, что можетъ быть обязательнымъ для человѣка?

Во всякомъ законѣ можно различать двѣ стороны: матерію и форму. Матерія или содержаніе заключаетъ въ себѣ тѣ разнообразныя цѣли, которыя человѣкъ полагаетъ себѣ въ своей дѣятельности. А такъ какъ всѣ эти цѣли имѣютъ эмпирическій характеръ, то очевидно, что онѣ не могутъ быть обязательны для человѣка. Остается, слѣдовательно, чистая форма закона; она одна происходитъ отъ чистаго разума, а потому одна можетъ быть источникомъ обязанности. Вытекающее отсюда правило можетъ быть формулировано слѣдующимъ образомъ: „дѣйствуй такъ, чтобы правило твоихъ дѣйствій могло быть общимъ закономъ для всякаго разумнаго существа“ [3]).

Итакъ, законъ нравственности есть законъ чисто формальный. Чтобы приложить его къ человѣческимъ дѣйствіямъ, нужно испытать, на сколько эти дѣйствія способны сдѣлаться общимъ закономъ для всѣхъ. Такъ напримѣръ, если бы мнѣ представлялась возможность солгать или нарушить обязательство для полученія выгодъ, то нѣтъ сомнѣнія, что съ точки зрѣнія удовлетворенія личныхъ наклонностей, подобный поступокъ могъ бы быть оправданъ. Но если мы возведемъ этотъ поступокъ въ общій законъ, и скажемъ, что вообще, ложь и нарушеніе обязательствъ позволительны изъ личныхъ выгодъ, то увидимъ, что подобный законъ немыслимъ, ибо онъ уничтожаетъ самую возможность взаимнаго довѣрія

---

[1]) Gr. zur Met. der Sitt. 2 Absch. стр. 69.

[2]) Kr. der pr. Vern. I Th. 1 B. 1 Hptst. § 7; стр. 132.

[3]) Grund. zur Met. der Sitt. 2 Absch. стр. 38—41; Krit. der prakt. Ver. I Th. 1 B. 1 Hptst. § 4, 6, 7.

ное существо, имѣющее волю, то есть, способность опредѣлять свои дѣйствія по представленію закона, должно опредѣляться не иначе, какъ на основаніи изложенныхъ началъ: разумное побужденіе есть именно то, которое можетъ быть общимъ закономъ для всѣхъ [1]).

Спрашивается однако: какъ возможно подобное самоопредѣленіе воли? Какъ можетъ человѣкъ, существо чувственное, движимое желаніями и наклонностями, состоящее въ разнообразныхъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру и само подчиняющееся общему и необходимому закону сцѣпленія причинъ и слѣдствій, отрѣшиться отъ всѣхъ этихъ условій и опредѣлять свои дѣйствія на основаніи требованій чистаго разума? Отвѣтъ состоитъ въ томъ, что нравственный законъ возможенъ единственно подъ условіемъ *свободы*. Разумное существо, для котораго нравственныя требованія обязательны, должно имѣть абсолютную способность отрѣшаться отъ всякихъ внѣшнихъ побужденій. Это—свобода отрицательная. Но съ этимъ отрицательнымъ значеніемъ связано другое, положительное, гораздо болѣе плодотворное: свобода разумнаго существа состоитъ въ возможности самому быть причиною своихъ дѣйствій. Это и есть автономія воли, которая проявляется въ нравственномъ законѣ. Изъ этого видно, что нравственный законъ и свобода связаны неразрывно: нравственныя требованія могутъ проистекать единственно изъ свободы, и наоборотъ, свобода можетъ проявляться единственно въ нравственныхъ требованіяхъ, опредѣляющихъ дѣйствія разумнаго существа [2]).

Такимъ образомъ, идея свободы, которая теоретически оставалась недоказанною, здѣсь является необходимою, ибо она составляетъ непремѣнное условіе нравственнаго закона. Человѣкъ не иначе можетъ дѣйствовать нравственно, какъ сознавая себя внутренно свободнымъ. И этого вполнѣ достаточно для доказательства дѣйствительнаго существованія свободы, которое не подлежитъ никакимъ опытнымъ изслѣдованіямъ: существо, которое не иначе можетъ дѣйствовать, какъ исходя отъ идеи свободы, тѣмъ самымъ является дѣйствительно свободнымъ. Отсюда понятно, почему это составляетъ всеобщее убѣжденіе человѣчества [3]).

---

[1]) Gr. zur Met. der Sitt. 2 Absch. стр. 48; Kr. der pr. Ver. I Th. 1 B. 1 Hptst. стр. 132.

[2]) Grund. zur Met. der Sitt. 3 Abschn. стр. 73; Kr. der prakt. Ver. I Th. 1 B. 1 Hptst. §§ 5—8.

[3]) Grund. zur Met. der Sitt. 3 Abschn. стр. 75.

выраженъ слѣдующимъ образомъ: „дѣйствуй такъ, чтобы разумное существо всегда было для тебя цѣлью, а не средствомъ“ [1]).

Это начало, также какъ и первое, не выводится изъ опыта, ибо оно имѣетъ общее и необходимое значеніе для всякаго разумнаго существа. Оно прямо вытекаетъ изъ того, что разумная воля есть вмѣстѣ общій, абсолютный законъ, которому подчиняются всѣ частныя цѣли; поэтому она сама не можетъ быть средствомъ. А изъ этого вытекаетъ далѣе третье начало нравственнаго закона, которое въ сущности ничто иное, какъ видоизмѣненіе двухъ первыхъ, именно, идея разумной воли, какъ общей законодательной воли: „дѣйствуй такъ, чтобы ты самъ для себя былъ общимъ закономъ“. Разумная воля не только подчиняется закону, но она сама себѣ даетъ законъ. Въ этомъ состоитъ ея *автономія*, составляющая единственное возможное основаніе нравственности. Отсюда только можно вывести безусловно обязательныя правила, тогда какъ всѣ другія начала, основанныя на чуждыхъ волѣ элементахъ, или на *гетерономіи* воли, даютъ лишь относительныя правила [2]).

Въ этой идеѣ разумной воли, какъ общей законодательной воли, заключается *достоинство* человѣка, то есть, не относительная только, а безусловная, внутренняя его цѣна. Разумное существо возвышается надъ другими тварями именно своею способностью быть участникомъ общаго законодательства. Достоинство же внушаетъ къ себѣ *уваженіе*, чувство, которое имѣетъ мѣсто единственно въ приложеніи къ нравственному порядку; все остальное можетъ возбуждать сочувствіе, любовь, но не уваженіе. Это общее законодательное значеніе воли вмѣстѣ съ тѣмъ связываетъ между собою всѣ разумныя существа. Каждое изъ нихъ можетъ быть для другихъ только цѣлью, а не средствомъ; каждое даетъ законъ всѣмъ другимъ. Отсюда возникаетъ *царство цѣлей*, котораго всѣ разумныя существа являются членами [3]).

Таковъ нравственный міръ человѣка. Основаніе его лежитъ не въ какихъ либо особенныхъ свойствахъ человѣческой природы, а въ чисто раціональныхъ началахъ, имѣющихъ безусловное значеніе для всякаго разумнаго существа. Если обязанность не есть пустое слово, если она означаетъ необходимыя правила, которымъ человѣкъ долженъ слѣдовать помимо всякихъ внѣшнихъ цѣлей, то она можетъ проистекать единствен-

---

[1]) Grund. zur Met. der Sitt. 2 Abschn. стр. 51—53.

[2]) Тамъ же, стр. 55—57, 70, 71.

[3]) Тамъ же, стр. 58—61.

но изъ закона, даннаго чистымъ разумомъ. И наоборотъ, всякое разумное существо, имѣющее волю, то есть, способность опредѣлять свои дѣйствія по представленію закона, должно опредѣляться не иначе, какъ на основаніи изложенныхъ началъ: разумное побужденіе есть именно то, которое можетъ быть общимъ закономъ для всѣхъ [1]).

Спрашивается однако: какъ возможно подобное самоопредѣленіе воли? Какъ можетъ человѣкъ, существо чувственное, движимое желаніями и наклонностями, состоящее въ разнообразныхъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру и само подчиняющееся общему и необходимому закону сцѣпленія причинъ и слѣдствій, отрѣшиться отъ всѣхъ этихъ условій и опредѣлять свои дѣйствія на основаніи требованій чистаго разума? Отвѣтъ состоитъ въ томъ, что нравственный законъ возможенъ единственно подъ условіемъ *свободы*. Разумное существо, для котораго нравственныя требованія обязательны, должно имѣть абсолютную способность отрѣшаться отъ всякихъ внѣшнихъ побужденій. Это—свобода отрицательная. Но съ этимъ отрицательнымъ значеніемъ связано другое, положительное, гораздо болѣе плодотворное: свобода разумнаго существа состоитъ въ возможности самому быть причиною своихъ дѣйствій. Это и есть автономія воли, которая проявляется въ нравственномъ законѣ. Изъ этого видно, что нравственный законъ и свобода связаны неразрывно: нравственныя требованія могутъ проистекать единственно изъ свободы, и наоборотъ, свобода можетъ проявляться единственно въ нравственныхъ требованіяхъ, опредѣляющихъ дѣйствія разумнаго существа [2]).

Такимъ образомъ, идея свободы, которая теоретически оставалась недоказанною, здѣсь является необходимою, ибо она составляетъ непремѣнное условіе нравственнаго закона. Человѣкъ не иначе можетъ дѣйствовать нравственно, какъ сознавая себя внутренно свободнымъ. И этого вполнѣ достаточно для доказательства дѣйствительнаго существованія свободы, которое не подлежитъ никакимъ опытнымъ изслѣдованіямъ: существо, которое не иначе можетъ дѣйствовать, какъ исходя отъ идеи свободы, тѣмъ самымъ является дѣйствительно свободнымъ. Отсюда понятно, почему это составляетъ всеобщее убѣжденіе человѣчества [3]).

---

[1]) Gr. zur Met. der Sitt. 2 Absch. стр. 48; Kr. der pr. Ver. I Th. 1 B. 1 Hptst. стр. 132.

[2]) Grund. zur Met. der Sitt. 3 Abschn. стр. 73; Kr. der prakt. Ver. I Th. 1 B. 1 Hptst. §§ 5—8.

[3]) Grund. zur Met. der Sitt. 3 Abschn. стр. 75.

Но какъ возможна подобная свобода? Какъ можетъ простая идея сдѣлаться причиною чувственныхъ явленій? Это, говоритъ Кантъ, такая загадка, которую человѣческій умъ не въ состояніи разрѣшить; здѣсь граница, которую намъ не дано переступить. Дѣло въ томъ, что представляя себѣ человѣка, съ одной стороны, какъ существо чувственное, съ другой стороны, какъ существо разумно-свободное, мы разсматриваемъ его въ двухъ совершенно различныхъ отношеніяхъ. Какъ чувственное существо, онъ ничто иное какъ *явленіе* (phaenomenon), которое входитъ, какъ звено, въ общую цѣпь причинъ и слѣдствій, связывающую весь внѣшній міръ; напротивъ, какъ разумно-свободное существо, онъ принадлежитъ къ міру *мыслимому* (noumenon), къ міру сущностей, недоступному теоретическому пониманію, но проявляющемуся, какъ фактъ, въ практической дѣятельности человѣка. Теоретическій разумъ можетъ только сказать, что между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ нѣтъ противорѣчія, ибо мы сущности вещей не знаемъ, а потому не въ правѣ переносить на нее тѣ законы и формы, которыя приложимы только къ явленіямъ. Онъ говоритъ намъ также, что міръ явленій долженъ подчиняться міру сущностей, который содержитъ въ себѣ высшій его законъ; поэтому человѣкъ и считаетъ нравственный законъ безусловно для себя обязательнымъ, подчиняя ему всѣ свои чувственныя побужденія. Но постигнуть возможность перехода изъ одного міра въ другой человѣческій умъ не въ состояніи. Онъ можетъ признать его только, какъ необходимое требованіе для практической дѣятельности человѣка [1].

Идея свободы, внесенная изъ умственнаго міра въ область дѣйствительности, влечетъ за собою признаніе и остальныхъ трансцендентальныхъ идей. Разумъ, вообще, стремится привести безконечное разнообразіе внѣшнихъ условій къ полнотѣ безусловнаго начала. Въ сферѣ теоретическаго познанія, это требованіе являлось только регулятивнымъ правиломъ, которое указывало путь безъ возможности достиженія цѣли, ибо дѣйствительное существованіе руководящихъ идей оставалось сомнительнымъ. Въ практической сферѣ, напротивъ, оно примыкаетъ къ необходимому закону, который долженъ быть осуществленъ, и къ умозрительной идеѣ, которой дѣйствительность составляетъ непремѣнное условіе этого закона. Здѣсь, поэтому, означенное стремленіе разума

---

[1]) Grundl. zur Met. der Sitt. 3 Abschn. стр. 76 — 92; Kr. der prakt. Ver. I Th. 1 B. 1 Hpist. Deduction der Grundsätze etc.

области нравственнаго закона единственно то, что истекаетъ изъ чистаго разума. А такъ какъ разумъ даетъ намъ одну форму познанія, то основный нравственный законъ будетъ чисто формальный. Онъ сводится къ тому простому правилу, что разумное существо, какъ таковое, должно руководствоваться въ своихъ дѣйствіяхъ не частными побужденіями, а общимъ закономъ; это и есть основное требованіе разума, налагаемое на волю. Съ этимъ требованіемъ, которое сознается даже самыми простыми умами и на основаніи котораго произносятся всѣ нравственныя сужденія въ мірѣ, связано все нравственное существо человѣка.

Очистивши нравственное начало отъ всякихъ постороннихъ побужденій, Кантъ показалъ и всѣ необходимыя его условія, признаніе которыхъ требуется самымъ существованіемъ этого начала въ душѣ человѣка. Первое условіе есть внутренняя свобода. Для того, чтобы дѣйствовать нравственно, человѣкъ долженъ имѣть возможность отрѣшиться отъ всякихъ частныхъ побужденій и всякихъ внѣшнихъ вліяній; онъ долженъ обладать способностью вырываться изъ общей цѣпи причинъ и слѣдствій, которой онъ состоитъ членомъ, какъ чувственное существо, и опредѣляться на основаніи началъ безусловно общихъ, а потому подчиняющихъ себѣ всякія частныя цѣли. У Канта, начало внутренней свободы въ первый разъ получило настоящее свое значеніе въ области философской мысли. Предъидущія системы послѣдовательно приходили къ полному его отрицанію. Натурализмъ окончательно все сводилъ къ дѣйствію божественной силы, присущей вещамъ; матеріализмъ подчинялъ всѣ явленія необходимому сцѣпленію причинъ и слѣдствій; у Лейбница, хотя и признавалось внутреннее самоопредѣленіе, отрицающее даже возможность внѣшнихъ вліяній, но самое это внутреннее развитіе происходило въ силу предъустановленнаго закона, связующаго монады въ одинъ неизмѣнный порядокъ, вслѣдствіе чего человѣкъ, по выраженію Канта, превращался въ духовнаго автомата, и его свобода оказывалась ничѣмъ не лучше свободы вертела, который, будучи разъ заведенъ, самъ совершаетъ свои движенія [1]). У Канта напротивъ, человѣкъ не подчиняется всецѣло одному началу: онъ стоитъ на границѣ двухъ міровъ, совмѣщая въ себѣ оба, съ возможностью отрѣшиться отъ всего условнаго и брать за точку отправленія безусловныя истины, раскрываемыя разумомъ. При такой только системѣ можно было понять его, какъ существо внутренно свобод-

[1]) Kr. der pr. Ver. стр. 213.

ное. Другаго основанія внутренней свободы, а вмѣстѣ съ нею и нравственности, нѣтъ и быть не можетъ.

Кромѣ сознанія внутренней свободы, нравственный законъ влечетъ за собою и сознаніе общей связи разумныхъ существъ. Каждое изъ нихъ обязано руководиться правилами, общими для всѣхъ; каждое въ другомъ уважаетъ носителя высшаго закона, члена умственнаго міра, въ которомъ господствуютъ безусловныя начала, и которому должно подчиняться все ограниченное и условное. Наконецъ, высшая задача человѣка, осуществленіе нравственнаго закона во внѣшнемъ мірѣ, предполагаетъ безсмертіе разумной души и бытіе Верховнаго Существа, сочетающаго противоположные міры и все приводящаго къ единству конечной цѣли.

Всѣ эти понятія тѣсно связаны другъ съ другомъ, всѣ они вытекаютъ изъ одного начала; всѣ они, притомъ, совершенно выходятъ изъ предѣловъ опыта. Кантъ особенно настаивалъ на томъ, что вся сила нравственнаго закона проистекаетъ единственно изъ умозрѣнія; онъ съ особеннымъ тщаніемъ старался выдѣлить отсюда всякіе эмпирическіе элементы и представить нравственный законъ во всей его чистотѣ. Черезъ это, его теорія сама страдаетъ нѣкоторою односторонностью. Всякая связь между разумнымъ естествомъ человѣка и остальными его свойствами была порвана; это—два міра, не имѣющіе между собою ничего общаго. Для Канта, все сосредоточивается въ понятіи объ обязанности; нравственныя наклонности человѣка, любовь, сострадание, не имѣютъ для него никакой цѣны. Все, что дѣлается по влеченію, а не по обязанности, не имѣетъ нравственнаго значенія. Кантъ утверждалъ даже, что разумное существо должно желать уничтоженія въ себѣ всякихъ наклонностей и влеченій [1]). Съ другой стороны однако, нельзя не признать, что самое это очищеніе нравственнаго закона отъ всякихъ личныхъ побужденій давало ему особенную крѣпость и возвышенность. Говоря объ обязанности, Кантъ, не смотря на свой тяжеловѣсный языкъ, возвышается до поэзіи: „Обязанность! восклицаетъ онъ, высокое и великое имя, ты, которая не заключаешь въ себѣ ничего любимаго, что̀ бы льстило нашему чувству, но требуешь повиновенія, однако и не угрожаешь ничѣмъ такимъ, что̀ бы возбуждало въ душѣ естественное отвращеніе и страхъ, чтобы дѣйствовать на волю, но установляешь законъ, который самъ собою находитъ доступъ въ человѣческую душу, и самъ противъ воли пріобрѣтаетъ себѣ уваженіе, ес-

[1]) Kr. der pr. Ver. I Th. I B. 3. Hptst; 2 B. 2 Hptst. стр. 238.

ли не всегда покорность, передъ которымъ умолкаютъ всѣ наклонности, хотя онѣ въ тайнѣ ему противодѣйствуютъ; гдѣ достойный тебя источникъ и гдѣ найдемъ мы корень твоего благороднаго происхожденія, гордо отрицающаго всякое сродство съ человѣческими наклонностями, происхожденія, составляющаго непремѣнное условіе той цѣны, которую одни люди могутъ сами за собою признать? Такимъ источникомъ не можетъ быть ничто меньшее, какъ то, что возвышаетъ человѣка надъ самимъ собою, какъ частью чувственнаго міра, что̀ связываетъ его съ порядкомъ вещей, который онъ одинъ способенъ сознавать, и который вмѣстѣ съ тѣмъ подчиняетъ себѣ весь чувственный міръ со всѣмъ эмпирическимъ существованіемъ человѣка во времени и со всею совокупностью его цѣлей. Это ничто иное, какъ *личность*, то есть, свобода и независимость отъ механизма цѣлой природы, но вмѣстѣ съ тѣмъ какъ способность существа, слѣдующаго особеннымъ, собственнымъ его разумомъ даннымъ, чистымъ практическимъ законамъ, такъ что лица, принадлежащія къ чувственному міру, подчиняются собственной своей личности, на сколько она принадлежитъ вмѣстѣ съ тѣмъ къ умственному міру; почему и не удивительно, что человѣкъ, состоя членомъ обоихъ міровъ, не можетъ смотрѣть на свою собственную сущность, въ отношеніи ко второму и высшему ея назначенію, иначе какъ съ почтеніемъ, и на ея законы, иначе какъ съ высшимъ благоговѣніемъ“ [1]).

Понятно, какой возвышенный строй мыслей, какую крѣпость нравственныхъ убѣжденій должно было сообщить это ученіе своимъ послѣдователямъ. Это былъ источникъ, въ которомъ лучшіе люди Германіи черпали свои духовныя силы. Отсюда тотъ высшій полетъ германскаго духа, которымъ ознаменовалось начало нынѣшняго столѣтія, и который привелъ къ пробужденію народности, къ изгнанію иноплеменниковъ и къ всестороннему, могучему движенію въ области науки и искусства. И донынѣ и впредь нравственное ученіе Канта должно оставаться прибѣжищемъ возвышенныхъ умовъ, которые не иначе какъ съ глубочайшимъ презрѣніемъ могутъ смотрѣть на всѣ попытки произвести нравственныя требованія изъ человѣческихъ наклонностей и опытныхъ цѣлей, попытки, имѣющія источникомъ полнѣйшую путаницу понятій и жалкіе софизмы, а результатомъ житейскую пошлость и нравственное паденіе человѣка.

---

[1]) Kr. der pr. Ver. 1 Th. 1 B. 3 Hpst. стр. 200.

Существенный недостатокъ этого ученія состоитъ въ разрывѣ между внутреннимъ и внѣшнимъ человѣкомъ. Отвергнувъ одностороннія точки зрѣнія, которыя развивались его предшественниками, Кантъ указалъ на присутствіе двухъ элементовъ въ человѣческой душѣ; но стоя на скептической почвѣ, онъ объявилъ связь ихъ непостижимою для разума. Между тѣмъ, осуществленіе нравственнаго закона во внѣшнемъ мірѣ указываетъ на эту связь и требуетъ согласія обѣихъ сторонъ человѣческаго естества. Это признаетъ самъ Кантъ, когда онъ бытіе Бога выводитъ изъ начала верховнаго блага, требующаго, чтобы счастіе соотвѣтствовало нравственному достоинству человѣка. Такой выводъ былъ уже отступленіемъ отъ чисто формальнаго закона и переходомъ къ воззрѣнію, связующему противоположныя начала единствомъ конечной цѣли. Еще болѣе значительный шагъ въ этомъ направленіи сдѣлалъ Кантъ въ подробномъ развитіи своей нравственной теоріи. *Метафизическія основанія ученія о добродѣтели* (Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre), появившіяся въ 1797 году, содержатъ въ себѣ существенныя уклоненія отъ чистыхъ требованій категорическаго императива, и уклоненія, надобно сказать, далеко не въ пользу систематической связи мыслей. Кантъ искалъ содержанія для своего формальнаго закона, но такъ какъ скептическая точка зрѣнія не допускала внутренней связи противоположныхъ элементовъ, то онъ просто взялъ отвергнутыя имъ начала счастія и совершенства, стараясь эклектически приладить ихъ къ собственнымъ своимъ выводамъ.

Въ этомъ позднѣйшемъ сочиненіи Кантъ полагаетъ отличіе нравственности отъ права именно въ томъ, что послѣднее ограничивается чисто формальнымъ закономъ, предоставляя содержаніе дѣйствій человѣческому произволу, тогда какъ первая, напротивъ, опредѣляетъ самыя цѣли, которыя долженъ ставить себѣ человѣкъ [1]). Эти цѣли должны вытекать изъ чистаго нравственнаго закона или изъ понятія объ обязанности; иначе это будетъ гетерономія разума [2]). Ясно, что съ этой точки зрѣнія, цѣлью человѣка можетъ быть только осуществленіе самаго нравственнаго закона въ себѣ и въ другихъ, то есть, нравственное совершенство. Между тѣмъ, Кантъ не ограничивается этимъ началомъ. Онъ полагаетъ человѣку двоякую цѣль: собственное совершенство и чужое счастіе. Соб-

---

1) Tugendlehre, Einleit. I.
2) Tugendlehre, Einl. II.

ственное счастіе, говоритъ онъ, не можетъ считаться обязанностью, ибо обязанность есть извѣстнаго рода принужденіе, а къ исканію счастія человѣкъ побуждается естественнымъ влеченіемъ, безъ всякаго принужденія со стороны разума. Чужое же совершенство потому не можетъ быть для насъ цѣлью, что совершенство является только плодомъ свободной самодѣятельности человѣка, не допускающей чужаго вмѣшательства [1].

Слабость этихъ доводовъ очевидна. Принужденіе вовсе не составляетъ непремѣннаго условія обязанности для всякаго разумнаго существа; оно неприложимо къ волѣ, которую Кантъ называетъ святою. Съ этой точки зрѣнія, исканіе собственнаго счастія не могло бы быть устранено изъ области нравственности. Если подобная цѣль не принадлежитъ къ числу нравственныхъ требованій, то это происходитъ отъ иной причины, гораздо ближе подходящей къ ученію Канта. Стремленіе къ личному счастію вытекаетъ не изъ разума, а изъ влеченій; это именно то содержаніе дѣятельности, которое предоставляется произволу. Каждый понимаетъ и ищетъ счастіе по своему; разумъ ограничиваетъ это стремленіе только требованіемъ, чтобы человѣкъ не нарушалъ нравственныхъ правилъ. Но если исканіе счастія есть чуждое разуму опредѣленіе, то на какомъ основаніи можетъ чужое счастіе сдѣлаться для насъ цѣлью? Кантъ выводитъ обязанность дѣлать добро другимъ изъ того, что мы безъ этого, по общему закону, не могли бы ожидать отъ нихъ добра для себя [2]. Но въ такомъ случаѣ самолюбіе становится основаніемъ доброжелательства, и чужое счастіе дѣлается для насъ обязанностью совершенно на ряду съ нашимъ собственнымъ. Изъ этого не видать, почему чужое счастіе можетъ быть для насъ нравственною цѣлью, а собственное нѣтъ. Между тѣмъ, и на это есть причина, которая тѣсно связана съ ученіемъ Канта, но которая вмѣстѣ съ тѣмъ выводитъ это ученіе за предѣлы чисто формальнаго закона и указываетъ на связь противоположныхъ элементовъ человѣческаго естества. Въ исканіи своего счастія нѣтъ ничего, кромѣ чисто личныхъ побужденій, которыя нравственнаго значенія не имѣютъ; въ дѣйствіяхъ же, которыя совершаются въ виду чужаго счастія, является *общій* элементъ: я чужую цѣль дѣлаю своею. Этотъ общій элементъ одинъ имѣетъ нравственный характеръ, ибо нравственность состоитъ именно въ подчиненіи личныхъ побужденій общимъ началамъ. Тотъ же са-

[1]) Tugendlehre, Einl. IV.
[2]) Tugendlehre, Einl. VIII, 2, a.

мый результатъ, достигнутый другимъ путемъ, собственною дѣятельностью лица, не имѣлъ бы этого значенія: если я жертвую собою, чтобы выручить ближняго изъ бѣды, я поступаю нравственно; но если другой дѣлаетъ тоже самое для самого себя, тутъ нравственнаго нѣтъ ничего. Слѣдовательно, нравственное значеніе имѣютъ не послѣдствія дѣйствія, а побужденіе, связывающее людей во имя общаго начала. Такимъ образомъ, личная цѣль, становясь общею, пріобрѣтаетъ нравственный характеръ. Это и есть начало, приводящее противоположные элементы человѣческой природы къ высшему единству. Въ союзахъ, къ которымъ принадлежитъ человѣкъ, полагается *общая цѣль*, въ достиженіи которой каждый членъ союза находитъ и личное свое удовлетвореніе. Черезъ это право и нравственность, внѣшній человѣкъ и внутренній, связываются въ высшемъ порядкѣ. Этотъ выводъ былъ въ послѣдствіи сдѣланъ Гегелемъ; но Кантъ, признавая полный разрывъ между противоположными сторонами человѣческаго естества, не могъ еще стать на эту точку зрѣнія.

Что касается до начала совершенства, которое Кантъ ставитъ цѣлью человѣку только въ собственномъ лицѣ, то и здѣсь прежде всего не видать, почему мы не можемъ имѣть въ виду и чужое совершенство. Зависимость нравственнаго достоинства человѣка отъ свободы побуждаетъ насъ только не нарушать послѣдней; но это не мѣшаетъ намъ, въ этихъ предѣлахъ, содѣйствовать первому всѣми средствами. Это даже прямая обязанность человѣка, вытекающая изъ основнаго предписанія нравственнаго закона. Самъ Кантъ признаетъ чужое нравственное благосостояніе цѣлью человѣческой дѣятельности [1]; но съ одной стороны, онъ непослѣдовательно относитъ это начало къ чужому счастію, съ другой стороны, онъ столь же непослѣдовательно ограничиваетъ его чисто отрицательною обязанностью не производить соблазна. Между тѣмъ, тутъ очевидно можетъ быть и положительное содѣйствіе, въ видѣ совѣтовъ, помощи и воспитанія. Наоборотъ, попеченіе о собственномъ совершенствѣ Кантъ выводитъ далеко за предѣлы нравственнаго закона, полагая совершенство въ способности къ достиженію *всевозможныхъ* цѣлей [2]. Это чистое возвращеніе къ теоріи Вольфа, то есть, смѣшеніе эмпирическихъ началъ съ умозрительными. Кантъ основываетъ это на томъ, что чело-

[1]) Tugendlehre, Einl. VIII, 2, b.
[2]) Tugendlehre, Einl. VIII, 1, a.

вѣкъ обязанъ развивать въ себѣ человѣчность, а характеристическое свойство человѣчности, въ отличіе отъ животныхъ, состоитъ въ поставленіи себѣ цѣлей. Но ясно, что подобное основаніе не имѣетъ силы для *всякаго* разумнаго существа, слѣдовательно, не можетъ имѣть притязанія на характеръ безусловной обязанности. Столь же недостаточно и другое основаніе, что различныя способности человѣка могутъ сдѣлаться орудіями разума, а потому должны быть развиваемы [1]). Съ точки зрѣнія Канта, нравственныя требованія разума ограничиваются чисто формальнымъ закономъ, а потому и обязанность совершенствовать свои способности можетъ простираться только на подчиненіе внѣшней стороны человѣка внутренней. Идти далѣе значитъ опять смѣшивать нравственное и просто полезное.

Итакъ, въ дальнѣйшемъ развитіи своей нравственной теоріи, Кантъ удалился отъ положенныхъ имъ самимъ основаній. Въ первоначальной точкѣ исхода отвергалось всякое вниманіе къ эмпирическимъ цѣлямъ и признавался одинъ формальный законъ, какъ плодъ чистаго умозрѣнія; въ позднѣйшей же обработкѣ системы, къ умозрительнымъ началамъ присоединяются опытныя, изъ чего составилось смѣшанное ученіе, лишенное единства и послѣдовательности. Кантъ чувствовалъ потребность восполнить недостатокъ содержанія, который оказывался при чисто формальной точкѣ зрѣнія; но такъ какъ связь между внутреннимъ и внѣшнимъ человѣкомъ казалась ему непроницаемою тайною, то оставалось брать содержаніе извнѣ, чисто эклектическимъ образомъ. Отсюда недостатки позднѣйшаго ученія и несогласіе его съ первоначальною, строго логическою точкою отправленія.

Господствующій въ системѣ Канта разрывъ между противоположными сторонами человѣческаго естества невыгодно отразился и на его юридическомъ ученіи, хотя въ этой области, вслѣдствіе самаго характера юридическихъ отношеній, приложеніе формальнаго закона было вполнѣ умѣстно. Мы видѣли, что Кантъ полагаетъ различіе между юридическимъ закономъ и нравственнымъ въ томъ, что первый остается чисто формальнымъ, не касаясь содержанія дѣйствій, второй же указываетъ человѣку и цѣли, вытекающія изъ нравственныхъ требованій. Другое различіе, связанное съ первымъ, заключается въ томъ, что юридическій законъ опредѣляетъ одни внѣшнія дѣйствія, помимо побужденій, нравст-

---

[1]) Tugendlehre, Elementarl. 1 B. II Abth. II Absch. § 19.

венный же законъ имѣетъ дѣло не съ дѣйствіями, а съ побужденіями. А такъ какъ послѣднія, по существу своему, свободны, то нравственное законодательство можетъ быть только внутреннее, свободное, тогда какъ юридическое имѣетъ характеръ внѣшній, принудительный [1]). Корень обоихъ этихъ различій лежитъ въ томъ, что юридическій законъ опредѣляетъ *свободу внѣшнюю*, законъ нравственный *свободу внутреннюю*. Поэтому понятіе о внѣшней свободѣ есть основное для философіи права. Какъ же смотритъ на нее Кантъ?

Разрывъ между внутреннимъ человѣкомъ и внѣшнимъ не позволяетъ ему придти къ точному опредѣленію этого начала. Внѣшняя свобода, также какъ и внутренняя, имѣетъ двѣ стороны: отрицательную, состоящую въ независимости отъ чужой воли, и положительную или самоопредѣленіе во внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Если первая понимается не какъ случайное только явленіе, а какъ извѣстное требованіе, то она можетъ имѣть своимъ основаніемъ единственно послѣднюю: человѣкъ потому долженъ быть независимъ отъ чужой воли, что онъ имѣетъ свою собственную волю, которой принадлежитъ рѣшеніе. Самоопредѣленіе же во внѣшнихъ дѣйствіяхъ или поставленіе себѣ внѣшнихъ цѣлей, съ одной стороны, находится въ тѣсной связи съ самоопредѣленіемъ внутреннимъ или нравственнымъ, съ другой стороны, содержитъ въ себѣ элементъ отличный отъ послѣдняго. Если я обладаю способностью отрѣшаться отъ всякаго частнаго побужденія и опредѣляться чисто на основаніи общаго начала, то я долженъ быть властенъ надъ своими побужденіями; я долженъ имѣть способность возвышаться надъ ними, сравнивать одно съ другимъ, подчинять ихъ общему закону; но вмѣстѣ съ тѣмъ, имѣя свободу выбора, я могу и уклоняться отъ закона, предпочитая частное побужденіе общему. Какъ свойство существа не только нравственнаго, но и чувственнаго, внѣшняя свобода заключаетъ въ себѣ возможность зла. Совпаденіе ея съ внутреннею свободою есть требованіе разума, но исходя изъ разныхъ точекъ, онѣ могутъ и расходиться. Человѣкъ соединяетъ въ себѣ два міра: какъ нравственное существо, онъ слѣдуетъ общему закону; какъ существо чувственное, онъ преслѣдуетъ частныя свои цѣли и ищетъ личнаго удовлетворенія. Соглашеніе обѣихъ сторонъ составляетъ высшую его задачу, конечную цѣль всего его существованія.

---

1) Einl. in die Metaph. der Sitt. III.

Ясно, что въ ученіи Канта понятіе о внѣшней свободѣ не могло получить надлежащаго развитія. У него, человѣкъ *является* свободнымъ, только какъ существо мыслимое, отрѣшенное отъ внѣшняго міра; какъ существо чувственное, онъ подлежитъ закону необходимости и является звеномъ въ общей цѣпи причинъ и слѣдствій. Связь между этими двумя сторонами человѣческаго естества остается непроницаемою для разума. Поэтому Кантъ понятіе о внѣшней свободѣ сводитъ къ свободѣ внутренней. Способность опредѣляться къ дѣйствію на основаніи собственныхъ цѣлей онъ называетъ *произволомъ*, въ отличіе отъ *воли*, которая есть внутреннее самоопредѣленіе чистаго разума. Побужденіемъ произвола можетъ быть или разумъ или чувственное влеченіе; въ первомъ случаѣ произволъ является *свободнымъ*, во второмъ чувственнымъ или скотскимъ. Такимъ образомъ, по этой теоріи, свобода произвола состоитъ въ независимости отъ чувственныхъ наклонностей, понятіе чисто отрицательное. Положительное же начало заключается въ самоопредѣленіи чистаго разума, то есть, въ приложеніи къ произволу категорическаго императива [1]).

Недостаточность этихъ опредѣленій очевидна. Если я свободенъ, только когда я дѣйствую независимо отъ чувственныхъ влеченій, то всякая внѣшняя цѣль выходитъ изъ предѣловъ моей свободы, слѣдовательно и моего права. Внутреннее самоопредѣленіе чистаго разума составляетъ вполнѣ достаточное основаніе для нравственныхъ требованій, но для вывода юридическихъ началъ нужно, чтобы къ этому присоединился другой элементъ, выборъ внѣшнихъ цѣлей или свобода внѣшняя. Правомъ называется внѣшняя свобода, опредѣленная общимъ закономъ.

Если не смотря на такое недостаточное опредѣленіе внѣшней свободы, Кантъ приходитъ къ истинному понятію о правѣ, то это можно приписать лишь не совсѣмъ послѣдовательному проведенію началъ, лежащихъ въ его системѣ. Что есть право? спрашиваетъ онъ. Чтобы опредѣлить это понятіе, надобно отрѣшиться отъ всякихъ эмпирическихъ данныхъ, которыя представляютъ намъ только факты, а не мѣрило, изъ которыхъ мы можемъ узнать, что̀ считалось законнымъ въ то или другое время или въ томъ или другомъ мѣстѣ, а никакъ не то, что само по себѣ справедливо или несправедливо. Послѣднее можетъ быть выведено только изъ чистаго разума. Въ этомъ выводѣ надобно руководствоваться слѣдую-

[1]) Rechtslehre, Einl. in die Metaph. der Sitt I.

щими началами: 1) понятіе о правѣ и соотвѣтствующей ему обязанности простирается только на внѣшнія, практическія отношенія людей другъ къ другу; 2) эти отношенія касаются единственно произвола; 3) при этомъ совершенно устраняется содержаніе дѣйствій, а берется только чисто формальная сторона отношенія: спрашивается, на сколько свободный произволъ одного совмѣстенъ съ свободою другихъ? Отсюда слѣдуетъ, что право есть совокупность условій, при которыхъ произволъ одного можетъ сочетаться съ произволомъ другихъ подъ общимъ закономъ свободы. Дѣйствіе называется правомѣрнымъ, когда оно совершается по правилу, въ силу котораго свобода каждаго совмѣстна съ свободою всѣхъ подъ общимъ закономъ [1]). Нарушеніе этого правила есть насиліе, которое, по этому самому, неправомѣрно; отрицаніе же этого насилія, посредствомъ насилія противоположнаго, есть защита свободы и возстановленіе закона, а потому правомѣрно. Отсюда ясно, что съ правомъ непосредственно связана возможность принужденія, чтó не имѣетъ мѣста относительно нравственныхъ обязанностей, по существу своему не подлежащихъ насилію. Поэтому строгое, то есть, чисто внѣшнее право, можетъ быть выражено, какъ взаимное принужденіе, охраняющее всеобщую свободу [2]).

Очевидно, что всѣхъ этихъ выводовъ нельзя сдѣлать, если принять свободный произволъ въ смыслѣ независимости отъ чувственныхъ влеченій, или какъ чистое самоопредѣленіе разума. Внутренняя свобода не подлежитъ насилію и не нуждается во внѣшнемъ законѣ; она сама себѣ законъ. Внѣшняя же свобода сама въ себѣ не носитъ закона, но должна подчиняться внѣшнему закону. Здѣсь область, предоставленная произволу человѣка, каковы бы ни были его побужденія; но такъ какъ произволъ одного приходитъ въ столкновеніе съ произволомъ другихъ, то законъ полагаетъ границы, гдѣ кончается свое право и начинается чужое. Поэтому право есть совмѣстность внѣшней свободы подъ внѣшнимъ же закономъ. Дѣлая это опредѣленіе, Кантъ, незамѣтно для него самого, подставляетъ сюда иное понятіе о внѣшней свободѣ, нежели то, которое онъ самъ принималъ и которое вытекало изъ его ученія. Онъ самъ опредѣляетъ далѣе внѣшнюю свободу, какъ независимость отъ чужаго про-

---

[1]) Rechtslehre, Einl. in die Rechtsl. §§ B, C.
[2]) Тамъ же, §§ Д, E.

извола, на сколько это совмѣстно съ свободою другихъ [1]), понятіе опять таки недостаточное: кромѣ отрицательнаго признака независимости необходимъ и положительный признакъ самоопредѣленія, ибо только изъ послѣдняго вытекаетъ присвоеніе внѣшнихъ предметовъ.

Съ шаткостью понятій о внѣшней свободѣ связано и неточное понятіе о правѣ въ субъективномъ смыслѣ. Кантъ опредѣляетъ право, какъ нравственную способность обязывать другихъ [2]); между тѣмъ, юридическая обязанность есть только послѣдствіе права. Она заключается въ уваженіи къ чужому праву, слѣдовательно послѣднее понятіе уже предполагается. Человѣку сперва отводится извѣстная область свободы, а затѣмъ отъ другихъ требуется, чтобы они не преступали границъ этой области.

Слѣдуя общепринятой схемѣ, Кантъ раздѣляетъ право въ субъективномъ смыслѣ на *прирожденное*, вытекающее изъ самой природы человѣка, независимо отъ какого бы то ни было юридическаго дѣйствія, и *пріобрѣтенное*, предполагающее извѣстное юридическое дѣйствіе, въ силу котораго пріобрѣтается предметъ. Изъ перваго вытекаетъ присвоеніе внутреннихъ силъ, изъ втораго присвоеніе внѣшнихъ предметовъ. Единственнымъ прирожденнымъ правомъ человѣка Кантъ признаетъ внѣшнюю свободу или независимость отъ чужой воли, насколько она совмѣстна съ свободою другихъ; всѣ остальныя права пріобрѣтенныя. Съ внѣшнею свободою онъ связываетъ однако и нѣкоторыя другія права, какъ то, равенство, или право не обязываться относительно другихъ къ большему противъ того, къ чему ихъ можно обязать взаимно; далѣе, самостоятельность, право на честное имя, право дѣлать относительно другихъ то, что не нарушаетъ ихъ правъ, право сообщать имъ свои мысли и давать имъ даже обѣщанія, истинныя, или ложныя, ибо отъ нихъ зависитъ вѣрить или не вѣрить обѣщаніямъ. Все это, говоритъ Кантъ, заключается уже въ началѣ прирожденной свободы и въ дѣйствительности отъ нея не отличается [3]).

Это ученіе о правахъ человѣка сходно съ тѣмъ, которое мы видѣли у писателей индивидуальной школы, и страдаетъ тѣми же недостатками. Это ничто иное, какъ отвлеченная схема, вытекающая изъ при-

---

[1]) Rechtsl. Einl. Eintheil. der Rechtsl. § B; «Freiheit, (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkühr) sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann».

[2]) Тамъ же: «der Rechte, als (moralicher) Vermögen Andere zu verpflichten».

[3]) Rechtsl. Einl. Einth. der Rechtsl. § B.

ложенія формальнаго закона къ внѣшней свободѣ. Всѣ частныя условія, видоизмѣняющія эти отношенія въ дѣйствительности, здѣсь опускаются. Менѣе всего это ученіе приложимо къ политическому союзу, гдѣ личное право подчиняется общественному началу и ограничивается требованіями послѣдняго. Мы увидимъ далѣе, что Кантъ и въ построеніи государства держится чисто юридической точки зрѣнія, вслѣдствіе чего политическое его ученіе въ значительной степени носитъ индивидуалистическій характеръ.

Пріобрѣтенное право состоитъ въ присвоеніи внѣшнихъ предметовъ. Это составляетъ область частнаго права, въ противоположность публичному или государственному праву, которое имѣетъ цѣлью обезпеченіе присвоеннаго посредствомъ гражданскихъ законовъ [1]). Очевидно, что присвоеніе внѣшнихъ предметовъ можетъ быть выведено изъ понятія о внѣшней свободѣ, только принимая послѣднюю въ смыслѣ внѣшняго самоопредѣленія: человѣкъ полагаетъ себѣ внѣшнія цѣли, которымъ онъ подчиняетъ окружающую его природу. Если же мы примемъ свободу въ смыслѣ независимости отъ чувственныхъ влеченій или даже отъ чужой воли, то присвоеніе останется чисто чувственнымъ дѣйствіемъ, не имѣющимъ никакой связи съ свободою, а потому и съ правомъ. А такъ какъ Кантъ понимаетъ свободу именно въ этомъ смыслѣ, то онъ принужденъ вывести присвоеніе предметовъ отрицательнымъ путемъ, изъ дозволенія. Практическій разумъ, говоритъ онъ, полагаетъ чисто формальныя границы человѣческой свободѣ; содержаніе же дѣйствій онъ предоставляетъ произволу. Изъ этого слѣдуетъ, что я могу присвоить себѣ всякій предметъ, лишь бы этимъ не нарушалась свобода другихъ. Предметовъ, изъятыхъ изъ употребленія, юридически не существуетъ; для этого нужно всеобщее соглашеніе. Этотъ постулатъ практическаго разума можетъ быть названъ закономъ дозволяющимъ; онъ налагаетъ на другихъ обязанность, которую нельзя вывести изъ чистыхъ понятій о правѣ, обязанность воздерживаться отъ употребленія предметовъ, которые находятся уже въ нашемъ владѣніи [2]).

Кантъ отличаетъ при этомъ фактическое владѣніе отъ юридическаго. Первое есть чисто физическое отношеніе къ предмету: я владѣю мѣстомъ, на которомъ стою, или вещью, которую держу въ рукахъ. Второе же есть отношеніе умственное: я считаю своимъ предметъ, которымъ

[1]) Rechtslehre, Einl. Einth. der Rechtsl. стр. 44.
[2]) Rechtsl. I Th. 1 Hpts. § 2.

я фактически не владѣю, и который можетъ даже находиться въ чужихъ рукахъ. Когда нарушается отношеніе перваго рода, тутъ является прямое посягательство на мою личную свободу, поэтому неправомѣрность подобнаго дѣйствія аналитически выводится изъ понятія о неприкосновенности лица. Но тутъ нѣтъ еще настоящаго понятія о присвоеніи предметовъ. Оно является только тамъ, гдѣ физическая связь замѣняется умственною. Тутъ только возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ я могу считать своею вещь, которая не находится въ непосредственномъ моемъ владѣніи? Этотъ вопросъ долженъ быть рѣшенъ умозрительно, ибо всѣ юридическіе законы, какъ требованія разума, проистекаютъ изъ умозрѣнія. Но аналитическаго вывода невозможно сдѣлать, ибо связываются два понятія, которыя не заключаются одно въ другомъ; слѣдовательно, надобно раскрыть a priori синтетическую связь между человѣческою свободою и внѣшними предметами. Эта связь открывается изъ выведеннаго выше постулата практическаго разума, дозволяющаго употребленіе всѣхъ предметовъ, на сколько это совмѣстно съ свободою другихъ. Но такъ какъ умозрительный законъ устраняетъ всякія эмпирическія данныя, то и здѣсь устраняются условія времени и мѣста; за тѣмъ остается чисто умственное отношеніе, которое одно соотвѣтствуетъ умозрительному требованію и можетъ быть источникомъ юридическихъ опредѣленій [1]).

Въ этомъ выводѣ присвоенія внѣшнихъ предметовъ изъ закона дозволяющаго оказывается вся недостаточность установленнаго Кантомъ понятія о внѣшней свободѣ. Всякое синтетическое положеніе a priori, какъ требованіе разума, должно заключать въ себѣ отношеніе необходимое, а не только возможное; дозволяющій же законъ не идетъ далѣе возможности. Онъ говоритъ только, что присвоеніе предметовъ, не нарушающее чужой свободы, не противорѣчитъ юридическому закону; слѣдовательно, тутъ все предоставляется чисто эмпирическимъ соображеніямъ, что противорѣчитъ требованію Канта. Съ устраненіемъ послѣднихъ, остается лишь чисто формальное запрещеніе нарушать свободу другихъ, изъ котораго никакъ нельзя вывести умозрительнаго отношенія къ внѣшнимъ предметамъ. Необходимая связь, какая требуется для умозрительнаго положенія, можетъ быть выведена только изъ понятія о внѣшней свободѣ, какъ самоопредѣленія. Человѣкъ полагаетъ себѣ цѣли, которыя онъ осу-

[1]) Rechtslehre 1 Th. 1 Hptst. §§ 1, 4, 6, 7.

ществляетъ во внѣшнемъ мірѣ. Для этого требуется подчиненіе внѣшняго міра человѣческой волѣ, то есть, присвоеніе вещей, которое такимъ образомъ является необходимымъ условіемъ человѣческой жизни, а потому и освящается юридическимъ закономъ. Такъ какъ эти цѣли постоянны, то и присвоеніе должно быть постоянное. Такъ какъ это—отношеніе къ волѣ, а не къ тѣлу, то оно должно быть умственное, а не физическое. Но съ другой стороны, такъ какъ здѣсь воля проявляется въ физическимъ мірѣ, то умственное отношеніе необходимо связано съ физическимъ. Кантъ совершенно правъ, настаивая на томъ, что основаніе юридическаго присвоенія составляетъ чисто умозрительный элементъ; но если мы устранимъ всякія эмпирическія данныя, какъ онъ требуетъ, то умственное отношеніе окажется не дѣйствительнымъ, а воображаемымъ. Я могу объявить себя обладателемъ безконечнаго пространства земель, никому не присвоенныхъ; изъ этого ни для кого не рождается обязанность уважать мое право. Нуженъ физическій актъ завладѣнія и матеріальные признаки, по которымъ можно распознать присутствіе моей воли на внѣшнемъ предметѣ. Юридическій законъ опредѣляетъ проявленія воли во внѣшнемъ мірѣ; поэтому здѣсь необходимо сочетаніе двухъ элементовъ: умозрительнаго, имѣющаго источникъ въ человѣкѣ и опредѣляющаго разумное отношеніе воль, и эмпирическаго, составляющаго необходимое условіе для проявленія перваго. При разрывѣ между внутреннимъ и внѣшнимъ человѣкомъ, который господствуетъ въ системѣ Канта, связь обоихъ элементовъ не могла быть понята надлежащимъ образомъ, а потому и выводъ юридическаго закона въ приложеніи къ внѣшнему міру остался недостаточнымъ. Это было, въ сущности, возвращеніе къ ученію философовъ нравственной школы. Требовалось содержаніе, которое не дается формальнымъ закономъ, а потому надобно было ограничиться чисто отрицательнымъ признакомъ—дозволеніемъ. У ближайшихъ послѣдователей Канта, это начало было положено въ основаніе всей философіи права.

Такой чисто отрицательный характеръ внѣшняго права дѣлаетъ дѣйствительное владѣніе чисто случайнымъ актомъ, который, по этому самому, не можетъ имѣть притязанія на признаніе со стороны другихъ. Кантъ прямо говоритъ, что одностороннее объявленіе владѣнія не можетъ связать чужую волю. Для того, чтобы право получило дѣйствительную силу, нужно взаимное соглашеніе, обезпечивающее каждому его часть; только совокупная воля всѣхъ можетъ быть обязательна для отдѣльныхъ лицъ.

Состояніе, въ которомъ господствуетъ общая, обязательная для всѣхъ воля, есть гражданскій порядокъ. Отсюда слѣдуетъ, что гражданскій порядокъ составляетъ необходимое требованіе права. Если мнѣ дозволено присвоеніе внѣшнихъ предметовъ, а существенное для этого условіе есть вступленіе въ гражданское состояніе, то я имѣю право принудить всякаго другаго, съ кѣмъ у меня можетъ быть столкновеніе, подчиниться вмѣстѣ со мною общему гражданскому закону. Естественное состояніе, не доставляя надлежащаго обезпеченія лицамъ, само по себѣ неправомѣрно. Всякій, кто въ немъ обрѣтается, тѣмъ самымъ нарушаетъ право другаго; а потому выходъ изъ него обязателенъ для всѣхъ. Изъ этого не слѣдуетъ однако, что внѣ гражданскаго состоянія вовсе невозможно присвоеніе предметовъ. Обезпеченіе права предполагаетъ уже его существованіе; но безъ гражданскаго закона, оно всегда остается спорнымъ. Поэтому присвоеніе предметовъ въ естественномъ состояніи можно назвать *предварительнымъ* (provisorich); въ гражданскомъ же состояніи оно становится *окончательнымъ* (peremtorisch) [1].

Изъ этого можно, повидимому, заключить, что совокупная воля нужна собственно для обезпеченія права; но Кантъ на этомъ не останавливается: онъ выводитъ изъ нея самое присвоеніе внѣшнихъ предметовъ. Онъ раздѣляетъ частное право вообще на вещное, личное и вещно-личное [2]. Первое касается обладанія вещами; но какъ право, оно относится не къ вещамъ, въ приложеніи къ которымъ юридическія отношенія немыслимы, а къ лицамъ, которыя исключаются изъ употребленія принадлежащихъ другимъ вещей [3]. Это исключеніе совершается въ силу первоначальнаго завладѣнія; законное же основаніе завладѣнія заключается въ первоначальной принадлежности вещей всѣмъ людямъ вообще; ибо только изъ идеи совокупной воли и совокупнаго владѣнія можно вывести право каждаго отдѣльнаго лица на пріобрѣтеніе вещей, съ наложеніемъ на другихъ обязанности уважать это право [4]. Это начало прилагается прежде всего къ поземельной собственности, составляющей основаніе всѣхъ другихъ видовъ владѣнія. Земля есть субстанція, къ которой движимыя вещи относятся, какъ принадлежности; а принадлежность не можетъ быть присвоена кому бы то ни было, если субстанція, на которой она находит-

---

1) Rechtsl. 1 Th. I Hptst. § § 8, 9.
2) Rechtsl. 1 Th. 2 Hptst. § 10.
3) Тамъ же, § 11.
4) Тамъ же.

ся, не принадлежитъ никому, слѣдовательно остается открытою для завладѣнія [1]). Законное основаніе поземельной собственности заключается въ томъ, что земля первоначально принадлежитъ всѣмъ людямъ, которые, будучи населены на опредѣленномъ, шарообразномъ пространствѣ, неизбѣжно должны владѣть имъ совокупно. Но это первоначальное совокупное владѣніе (communio pessessionis originaria) не должно смѣшивать съ первобытнымъ общеніемъ имуществъ (communio primaeva), какое предполагаютъ нѣкоторые. Подъ именемъ послѣдняго разумѣютъ дѣйствительное, фактическое установленіе, которое на дѣлѣ можетъ произойти не иначе, какъ изъ договора отдѣльныхъ владѣльцевъ, отказывающихся отъ своего частнаго права и слагающихъ свое имущество въ общую массу. Такое состояніе не болѣе, какъ мечта. Первое же есть только идея подчиненія земли всѣмъ людямъ вообще, въ силу чего каждый имѣетъ право присвоивать себѣ тѣ или другіе участки, а остальные обязаны уважать это право [2]).

Въ этихъ выводахъ оказывается опять вся недостаточность юридической теоріи Канта. Право частной собственности непосредственно вытекаетъ изъ понятія о внѣшней свободѣ, какъ самоопредѣленіи воли, и нѣтъ никакой нужды прибѣгать для этого къ идеѣ совокупнаго владѣнія, которое вноситъ сюда совершенно излишнія начала, а потому спутываетъ мысль. Какъ свободное существо, человѣкъ полагаетъ себѣ цѣли, которыя онъ осуществляетъ во внѣшнемъ мірѣ; отсюда право на завладѣніе физическими предметами, которые, какъ низшіе, должны подчиняться человѣку и становиться орудіями свободной его воли. Это право простирается на все, что не находится въ чужомъ владѣніи; но какъ скоро я встрѣчаю предметы, съ которыми связана уже воля другаго, такъ я долженъ остановиться, ибо я обязанъ уважать чужую свободу. Односторонній актъ воли, пока онъ не нарушаетъ чужой свободы, всегда правомѣренъ, а потому обязателенъ для другихъ. Вопросъ заключается единственно въ томъ, по какимъ признакамъ можно судить о дѣйствительномъ завладѣніи вещей. Такъ какъ это внѣшній актъ, который можетъ подлежать спору, то на это требуется соглашеніе; но это вопросъ касающійся подробностей, а не самаго существа права. Изъ идеи же совокупнаго владѣнія невозможно непосредственно вывести частную собственность;

---

[1]) Rechtl. I Th. 2 Hptst. § 12.
[2]) Rechtsl. 1 Th. I Hptst. § 6; 2 Hptst. §§ 13, 17.

скорѣе изъ нея слѣдовало бы запрещеніе кому бы то ни было завладѣвать вещами съ исключеніемъ всѣхъ другихъ. Если же принять общую волю единственно въ смыслѣ требованія подчиненія внѣшней природы человѣку, то не зачѣмъ называть этотъ общій законъ совокупнымъ *владѣніемъ*. Всякое владѣніе предполагаетъ фактическое отношеніе къ предмету, внѣ котораго остается только формальный законъ уваженія къ чужой волѣ.

Относительно личнаго права или обязательствъ, Кантъ точно также старается выдѣлить чисто умозрительную связь изъ эмпирической. Для заключенія обязательства непремѣнно требуется *соединенная* воля лицъ, посредствомъ которой владѣніе переносится съ одного лица на другое. Въ дѣйствительности же, такъ какъ дѣйствіе происходитъ во времени, то одна воля всегда *слѣдуетъ* за другою, при чемъ является возможность перемѣны намѣренія; совокупнаго дѣйствія никогда быть не можетъ. Это затрудненіе разрѣшается тѣмъ, что съ фактическимъ отношеніемъ связано отношеніе мыслимое, по законамъ свободы, устраняющимъ всякія эмпирическія данныя. Въ силу этого начала, слѣдующія другъ за другомъ дѣйствія сливаются въ единый актъ, проистекающій изъ постоянной и соединенной воли лицъ. Этимъ только способомъ, говоритъ Кантъ, можно вывести пріобрѣтеніе вещей посредствомъ договора; иначе нѣтъ возможности доказать, почему я долженъ исполнять данныя обѣщанія [1]).

Въ этомъ ученіи совершенно справедливо, что эмпирическое отношеніе служитъ только внѣшнимъ выраженіемъ отношенія умственнаго. Эмпирическая воля измѣнчива, и если она считаетъ себя связанною, то это происходитъ во имя умозрительнаго начала. Но обязанность исполнять обѣщанія прямо вытекаетъ изъ закона, требующаго уваженія къ чужой свободѣ. Какъ скоро я дѣйствіемъ собственной воли связалъ чужую волю съ предметомъ, находящимся въ моемъ владѣніи, будь это вещь или дѣйствіе, такъ я не могу уже распоряжаться этимъ предметомъ, не нарушая чужой свободы и чужихъ цѣлей. Распространеніе чужой свободы на область моего права въ силу моего согласія совершилось правомѣрно, а потому нарушеніе этого отношенія становится неправомѣрнымъ.

Наконецъ, подъ именемъ вещно-личнаго права Кантъ разумѣетъ такое право, въ которомъ лице, всецѣло, на подобіе вещи, находится во владѣніи другаго, при чемъ однако оно разсматривается и употребляется

---

[1]) Rechtslehre. 1 Th. 2 Hptst. § 19.

не какъ вещь, а какъ лице, ибо употребленіе лица, какъ вещи, было бы нарушеніемъ свободы и оскорбленіемъ человѣческаго достоинства. Къ этой категоріи онъ относитъ всѣ семейныя отношенія. Первое изъ нихъ есть бракъ. Основаніе его есть половое влеченіе; но юридически этотъ союзъ возможенъ только подъ условіемъ всецѣлаго и притомъ взаимнаго обладанія одного лица другимъ. Здѣсь должно господствовать равенство лицъ, а потому допускается только единоженство. Послѣдствіе брака составляетъ рожденіе дѣтей, которыя, какъ свободныя лица, поставленныя въ свѣтъ безъ своего согласія, имѣютъ прирожденное право требовать отъ родителей пропитанія и воспитанія до полнаго развитія своихъ способностей; родители же, съ своей стороны, соотвѣтственно лежащей на нихъ обязанности, получаютъ дѣтей въ полное свое обладаніе. По достиженіи совершеннолѣтія, дѣти становятся свободными; но они могутъ, въ силу договора, остаться членами дома, вступивши къ родителямъ въ отношеніе слугъ къ господину. За недостаткомъ дѣтей, такого рода отношеніе можетъ быть распространено и на постороннія лица. И здѣсь является, съ одной стороны, полное обладаніе слугою, на подобіе вещи, съ другой стороны, употребленіе слуги, какъ лица, пользующагося самостоятельною волею. Поэтому служебная связь не должна вести къ уничтоженію всякой самостоятельности подчиненнаго. Она не можетъ быть ни пожизненною, ни потомственною [1]).

Едва ли нужно замѣтить, что всѣ эти опредѣленія весьма недостаточны. Кантъ слѣдовалъ здѣсь обыкновенному юридическому дѣленію, относящему семейное право къ частному. На этомъ основаніи онъ хотѣлъ вывести всѣ семейныя отношенія изъ чистыхъ началъ частнаго права. Но установленная имъ съ этою цѣлью рубрика вещно-личнаго права представляетъ только смѣшеніе разнородныхъ началъ и не даетъ никакихъ основаній для вывода семейныхъ отношеній. Семейство есть органическій союзъ, въ которомъ соединяются разнообразные элементы жизни. Для постиженія связи этого рода нужно выдти изъ области чисто формальныхъ опредѣленій. Ученіе Канта, не идущее далѣе формальнаго закона, не представляло для этого данныхъ.

Тою же односторонностью страдаетъ и его политическое ученіе. И здѣсь онъ становится на чисто юридическую почву, не доходя до понятія о высшемъ, органическомъ значеніи союза. Поэтому мы находимъ у

[1]) Rechtslehre. I Th. I Hptst. 3 Abschn. §§ 22-30.

него развитіе индивидуалистическихъ теорій, заимствованное у французскихъ философовъ XVIII-го вѣка. Но такъ какъ его система содержитъ въ себѣ и совершенно иныя начала, то вмѣстѣ съ этимъ являются и положенія, идущія прямо наперекоръ индивидуалистическимъ взглядамъ. Какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ противоположные элементы стоятъ рядомъ, безъ всякой возможности постигнуть переходъ отъ одного къ другому, такъ и въ ученіи о государствѣ, оба элемента, юридическій и нравственный, сопоставляются въ теоріи, но безъ приведенія ихъ къ высшему единству органическаго союза.

Кантъ опредѣляетъ государство, какъ соединеніе извѣстнаго количества людей подъ юридическими законами [1]). Это опредѣленіе, съ одной стороны, слишкомъ обширно, ибо всякій юридическій союзъ становится государствомъ, съ другой стороны, слишкомъ тѣсно, ибо вся задача государства ограничивается охраненіемъ права между людьми. Въ этомъ, по ученію Канта, заключается существенная цѣль, для которой люди вступаютъ въ политическій союзъ. Необходимость его проистекаетъ не изъ указаній опыта, который доказываетъ намъ невозможность сохранить миръ безъ принудительной власти, а изъ чистаго умозрѣнія, которое требуетъ выхода изъ безправнаго состоянія, гдѣ каждый дѣйствуетъ по своему усмотрѣнію. Во имя безусловныхъ нравственныхъ началъ, человѣкъ обязанъ подчиняться такому порядку, въ которомъ господствуетъ общій законъ, опредѣляющій права каждаго, и установлена власть, охраняющая эти права. Такъ какъ юридическій законъ, въ существѣ своемъ, проистекаетъ изъ чистаго разума, то и государство, какъ идея, есть произведеніе умозрѣнія, и эта умозрительная идея должна служить нормою для всякаго существующаго въ дѣйствительности политическаго союза [2]).

Общая, соединенная воля членовъ заключаетъ въ себѣ троякую власть: законодательную, исполнительную и судебную. Эти три власти представляютъ собою три элемента практическаго умозаключенія: верхнюю посылку въ законѣ, нижнюю посылку въ повелѣніи, подчиняющемъ частные случаи общему правилу, наконецъ, заключеніе въ приговорѣ, опредѣляющемъ право въ отдѣльномъ случаѣ [3]).

---

[1]) «Ein Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen»: Rechtsl. II Th. 1 Absch. § 45.

[2]) Rechtsl. II Th. 1 Abschn. §§ 44, 45.

[3]) Такъ же, § 45.

Законодательная власть, по идеѣ, можетъ принадлежать только соединенной волѣ всѣхъ, ибо всякая частная воля можетъ быть несправедлива относительно другихъ. Только согласная воля совокупности лицъ, составляющихъ союзъ, изъ которыхъ каждое участвуетъ своимъ голосомъ въ общемъ рѣшеніи и само ему подчиняется, можетъ быть настоящимъ источникомъ закона [1]). Въ этомъ состоитъ истинное существо гражданской *свободы*. Свобода не есть право дѣлать все, что хочешь, не нарушая чужаго права, какъ опредѣляютъ нѣкоторые, ибо что такое право? опять же возможность дѣйствовать, не нарушая чужой свободы. Слѣдовательно, это опредѣленіе вращается въ чистой тавтологіи. Свобода въ государствѣ должна быть опредѣлена, какъ право лица подчиняться только тому закону, на который оно дало свое согласіе. Эта свобода составляетъ неотъемлемую принадлежность гражданина или члена государства [2]). Съ этимъ связано и гражданское *равенство*, которое состоитъ въ правѣ признавать надъ собою только такого высшаго, котораго можно взаимно обязать къ тому же, къ чему тотъ насъ обязываетъ. Наконецъ, изъ того же источника вытекаетъ и гражданская *самостоятельность*, то есть, независимость отъ чужаго произвола относительно своего существованія и содержанія, а потому и право не быть представляемымъ кѣмъ бы то ни было въ своихъ юридическихъ дѣйствіяхъ [3]).

Этотъ послѣдній признакъ самостоятельности служитъ Канту основаніемъ для различенія гражданъ дѣятельныхъ и страдательныхъ, различіе, которое было признано даже самыми революціонными конституціями. Самостоятельное право голоса въ законодательныхъ вопросахъ можетъ быть предоставлено только гражданину независимому отъ чужой воли; поэтому всѣ тѣ, которые по своему положенію подчинены другимъ, хотя и пользуются выгодами союза, но не могутъ участвовать въ общихъ рѣшеніяхъ. Таковы женщины, дѣти, подмастерья, слуги и вообще всѣ тѣ, которые получаютъ свое содержаніе отъ другихъ, ибо ихъ существованіе есть какъ бы принадлежность другаго. Эта зависимость отъ чужой воли и проистекающее отсюда неравенство, замѣчаетъ Кантъ, нисколько не противорѣчатъ свободѣ и равенству тѣхъ же лицъ, какъ *людей*. Они могутъ требовать только, чтобы съ ними обходились на основаніи началъ свободы и равенства, то есть, чтобы издаваемые для нихъ законы

---

[1]) Rechtsl, II. Th. 1 Abschn. § 46.

[2]) Rechtsl. II Th. 1 Abschn. § 46; Zum ew. Fried. II Abschn. 1 Art. примѣч.

[3]) Rechtsl. II Th. 1 Abschn. § 46.

не нарушали этихъ естественно принадлежащихъ имъ правъ. Такимъ образомъ, каждому нельзя предоставить право наравнѣ съ другими участвовать въ общихъ рѣшеніяхъ; но каждый долженъ имѣть возможность изъ страдательнаго гражданина сдѣлаться дѣятельнымъ [1]).

Эти оговорки, очевидно, не спасаютъ основнаго начала. Если гражданская свобода состоитъ въ подчиненіи только тому закону, на который подчиняющійся далъ свое согласіе, то всѣ лица, не участвующія въ общихъ рѣшеніяхъ, лишены свободы. За ними не остается даже и естественная свобода, ибо, какъ замѣчаетъ самъ Кантъ, человѣкъ, вступая въ государство, не ограничивается тѣмъ, что онъ отказывается отъ части прирожденной ему внѣшней свободы для пріобрѣтенія бо́льшихъ благъ: онъ цѣликомъ оставляетъ дикую и беззаконную свободу, чтобы получить ее снова въ законномъ подчиненіи, истекающемъ изъ собственной его воли. Точно также ничего не остается и отъ естественнаго равенства, ибо равенство, какъ естественное, такъ и гражданское, по опредѣленію Канта, состоитъ въ правѣ обязываться лишь на столько, на сколько, въ свою очередь, мы можемъ обязать другаго. Наконецъ, самая возможность выдти изъ страдательнаго положенія и сдѣлаться дѣйствительнымъ гражданиномъ не для всѣхъ доступна. Для многихъ фактически эта дверь остается вѣчно закрытою. Женщины, по своему полу, обречены на политическую зависимость. Такимъ образомъ, между началомъ самостоятельности и началами свободы и равенства оказывается неразрѣшимое противорѣчіе. Отправляясь отъ чисто юридической точки зрѣнія, отъ совмѣстной свободы отдѣльныхъ лицъ, Кантъ, волею или неволею, принужденъ былъ усвоить себѣ индивидуалистическія теоріи государства, а вмѣстѣ и всѣ неразлучныя съ ними противорѣчія.

Принятыя имъ начала свободы и равенства послѣдовательно приводятъ Канта къ отрицанію всякихъ наслѣдственныхъ преимуществъ. Наслѣдственное дворянство, говоритъ онъ, есть чинъ, предшествующій заслугамъ и вовсе ихъ не предполагающій; слѣдовательно, это мечта безъ дѣйствительности. Ибо заслуги предковъ не переходятъ на потомковъ; природа не сдѣлала таланты и волю наслѣдственными. А такъ какъ никто добровольно не отказывается отъ своей свободы, то невозможно предполагать, что соединенная воля народа захотѣла установить у себя такое безсмысленное преимущество для нѣкоторыхъ членовъ. Поэтому

[1]) Rechtsl. II Th. 1 Abschn. § 46.

никакой государь не въ правѣ сдѣлать подобное установленіе. Всѣ существующія привилегіи этого рода должны мало по малу уничтожиться, и тройственное раздѣленіе на государя, дворянство и народъ должно замѣниться единственнымъ естественнымъ раздѣленіемъ на государя и народъ [1]).

Отъ законодательной власти Кантъ отличаетъ правительственную, которой поручается исполненіе законовъ, назначеніе чиновниковъ и администрація. Правитель, который вмѣстѣ былъ бы законодателемъ, сдѣлался бы деспотомъ. Законодатель же потому уже не можетъ быть правителемъ, что послѣдній подчиненъ закону и повинуется высшему. Какъ верховный самодержецъ, законодатель можетъ смѣнить правителя, отнять у него власть и исправить недостатки управленія, но онъ не въ правѣ наказать правителя, ибо всякое наказаніе есть дѣйствіе исполнительной власти, а не законодательной. Одному правителю принадлежитъ верховное право принуждать сообразно съ закономъ, а потому онъ самъ не подлежитъ принужденію [2]).

Что касается до судебной власти, то она, въ свою очередь, не можетъ принадлежать ни законодателю, ни правителю, ибо въ приложеніи закона къ отдѣльному случаю власть всегда можетъ оказать несправедливость подданному. Поэтому рѣшеніе должно быть предоставлено безпристрастнымъ лицамъ, взятымъ изъ среды народа, то есть, присяжнымъ; судебному же мѣсту принадлежитъ только приложеніе закона къ произнесенному ими приговору [3]).

Таковы три власти, черезъ которыя государство получаетъ свою автономію, то есть, образуется и сохраняется по законамъ свободы. Съ одной стороны, онѣ стоятъ рядомъ, ибо восполняютъ другъ друга; съ другой стороны, онѣ подчиняются одна другой, ибо каждая, сохраняя свое собственное начало и свой опредѣленный кругъ дѣйствія, сообразуется однако съ волею высшаго. Совокупность ихъ представляетъ отношеніе главы государства, которымъ, по законамъ свободы, можетъ быть только самъ народъ, къ массѣ того же народа, какъ подданныхъ. Въ соединеніи властей заключается народное благо, подъ которымъ однако не слѣдуетъ разумѣть счастіе, ибо послѣднее можетъ иногда быть лучше достигнуто въ состояніи природы или подъ деспотическимъ правленіемъ,

[1]) Rechtsl. II Th. Allg. Anm. D.
[2]) Rechtsl. II. Th. I Abschn. § 49.
[3]) Rechtsl. II Th. I Abschn. § 49.

а *сообразность* государственнаго устройства съ законами права, къ чему разумъ, посредствомъ категорическаго императива, обязываетъ насъ стремиться. Актъ, въ силу котораго народъ образуетъ государство, или лучше сказать, идея, которая служитъ мѣриломъ правомѣрности политическаго порядка, есть *первобытный договоръ*, по которому всѣ лица въ народѣ отказываются отъ своей внѣшней свободы, съ тѣмъ чтобы получить ее обратно, въ качествѣ членовъ государства [1]).

Таково политическое устройство, которое, по теорiи Канта, представляется въ идеѣ единственнымъ правомѣрнымъ. Очевидно, что оно цѣликомъ заимствовано у Руссо. Самая теорiя раздѣленiя властей подходитъ къ взглядамъ женевскаго философа, а никакъ не къ ученiю Монтескьё. Кантъ прямо объявляетъ немыслимою систему взаимнаго воздержанiя властей. Тотъ, кто воздерживаетъ другаго, говоритъ онъ, долженъ имѣть по крайней мѣрѣ одинакую съ нимъ власть; онъ долженъ имѣть право, какъ законный повелитель, предписать народу неповиновенiе. Но тогда онъ, а не тотъ, является настоящимъ самодержцемъ. Народное же представительство, которому присвоивается право ограничивать волю монарха, ничто иное, какъ призракъ, прикрывающiй деспотизмъ. Депутаты всегда готовы дѣлать все угодное правительству, лишь бы только получить хорошiя мѣста для себя и для своей родни. Поэтому, такъ называемая умѣренная монархiя есть не болѣе, какъ мечта, которая, подъ видомъ права, служитъ лишь къ тому, чтобы не затруднить, а замаскировать произволъ власти [2]). На этомъ основанiи, Кантъ считаетъ республиканское устройство единственнымъ правомѣрнымъ, то есть, согласнымъ съ требованiями свободы. Но въ отличiе отъ Руссо, онъ стоитъ за представительную республику, не объясняя впрочемъ, какимъ образомъ представительство можетъ быть совмѣстно съ принадлежащимъ каждому гражданину правомъ участiя въ общихъ рѣшенiяхъ, которое онъ самъ объявляетъ неотчуждаемымъ и самымъ личнымъ изъ всѣхъ правъ [3]). Вообще, Руссо, стараясь развить свои начала въ подробности, послѣдовательно приходилъ къ положенiямъ, которыя явно обличали ихъ несостоятельность; Кантъ же ограничивался самыми общими чертами, вслѣдствiе чего теорiя его представляется гораздо болѣе блѣдною, но зато скрываются противорѣчiя, присущiя принятымъ имъ началамъ.

---

1) Rechtsl. II Th. 1 Abschn. §§ 47, 49.
2) Rechtsl. II Th. I Abschn. Allg. Anm. A.
3) Rechtsl. II Th. I Abschn. § 52.

Въ статьѣ *о вѣчномъ мирѣ*, которая писана нѣсколькими годами ранѣе *Ученія О правѣ*, Кантъ болѣе склоняется къ взглядамъ Монтескьё. Здѣсь онъ, видоизмѣняя теорію послѣдняго, раздѣляетъ всѣ образы правленія на *республиканскій* и *деспотическій*. Первый основанъ на отдѣленіи исполнительной власти отъ законодательной, второй на ихъ сліяніи. Изъ всѣхъ политическихъ формъ, говоритъ онъ, демократія болѣе всѣхъ клонится къ деспотизму, ибо здѣсь всѣ рѣшаютъ противъ одного, а подобное рѣшеніе является противорѣчіемъ общей воли, какъ съ собственными началами, такъ и съ свободою гражданъ. Въ монархіи, напротивъ, всего легче отдѣлить исполнительную власть отъ законодательной и такимъ образомъ приблизиться къ республиканскому устройству [1]). Эти мысли, въ которыхъ взгляды Монтескьё сочетаются съ воззрѣніями Руссо, не имѣютъ существеннаго значенія, и самъ Кантъ отступился отъ нихъ въ окончательной обработкѣ своей теоріи.

У Канта есть однако весьма существенное отличіе отъ Руссо, которое даетъ его системѣ совершенно иной оттѣнокъ. Съ точки зрѣнія субъективнаго идеализма, между требованіями разума и явленіями жизни признается глубокій разрывъ. Поэтому правомѣрное государственное устройство, основанное на умозрительныхъ началахъ, представляется Канту не болѣе какъ *идеею*, которой нельзя указать никакого соотвѣтственнаго явленія въ дѣйствительности [2]). Но такъ какъ эта идея имѣетъ практическое значеніе, то требуется все таки большее или меньшее ея осуществленіе въ жизни. Это совершается посредствомъ физическихъ лицъ, облеченныхъ властью. Таковыми могутъ быть одно лице, нѣсколько или всѣ. Отсюда раздѣленіе образовъ правленія на монархію, аристократію и демократію. Первая форма простѣйшая, а потому лучшая для исполненія закона, но вмѣстѣ съ тѣмъ самая опасная для свободы гражданъ [3]). Каково бы впрочемъ ни было устройство и происхожденіе государственной власти, она, во всякомъ случаѣ, имѣетъ право требовать полнаго повиновенія подданныхъ. Кантъ безусловно отвергаетъ право подданныхъ сопротивляться существующему правительству. Дѣйствительность, говоритъ онъ, никогда не соотвѣтствуетъ вполнѣ идеалу; всякое эмпирическое устройство содержитъ въ себѣ недостатки. Но всякое государство осуществляетъ въ себѣ гражданскій порядокъ, а потому, во

---

[1]) Zum ew. Fried., I Art.

[2]) Rechtsl. I Th. Anhang. Beschluss.

[3]) Rechtsl. II Th. I Absch. § 51.

нія обязательнаго для людей закона, требуетъ себѣ повиновенія. Признать за подданными право сопротивленія значитъ признать, что верховная власть не есть верховная, а это — явное противорѣчіе. Поэтому сопротивленіе никогда не можетъ быть правомѣрнымъ; оно всегда является нарушеніемъ права, слѣдовательно, отрицаніемъ самыхъ основъ гражданственности и преступленіемъ противъ высшаго закона. Въ этомъ смыслѣ говорятъ, что власть происходитъ отъ Бога, ибо она независима отъ людей. Для подданныхъ она священна и неприкосновенна. Поэтому, правительству одному принадлежитъ право измѣнять законы и государственное устройство; подданные могутъ только приносить жалобы и прошенія [1]).

Такимъ образомъ, мы имѣемъ два противорѣчащихъ другъ другу положенія: съ одной стороны, въ идеѣ, единственнымъ правомѣрнымъ государственнымъ устройствомъ объявляется то, которое основано на началахъ всеобщей свободы и равенства; съ другой стороны, въ дѣйствительности, требуется безусловное повиновеніе всякой установленной власти. Чѣмъ же разрѣшается это противорѣчіе? Тѣмъ, что идея правомѣрнаго государства является конечною цѣлью историческаго движенія народовъ, постепенное приближеніе къ которой возлагается, какъ обязанность, на существующія правительства. Поэтому всякое устройство, отклоняющееся отъ истинныхъ началъ, можетъ имѣть притязаніе лишь на *временное* значеніе; *окончательную* или безусловную силу можетъ имѣть только порядокъ, основанный на чистыхъ требованіяхъ юридическаго закона [2]).

Таковъ окончательный выводъ Канта относительно государственнаго устройства. Нѣтъ сомнѣнія, что начало историческаго развитія представляетъ единственную возможность согласить идеалъ съ дѣйствительностью; но если мы въ идеалѣ видимъ непремѣнное требованіе разума и единственное правомѣрное устройство общественной жизни, то мы должны требовать и отъ дѣйствительности, чтобы она заключала въ себѣ, по крайней мѣрѣ, условія необходимыя для приближенія къ этому порядку. Здѣсь же мы находимъ два начала, прямо противоположныя другъ другу: съ одной стороны, безусловное требованіе свободы, съ другой, столь же безусловное требованіе подчиненія. Если, какъ утверждаетъ Кантъ, гражданскій порядокъ установляется собственно для обезпеченія свободы,

---

[1]) Rechtsl. II Th. Allg. Anm. A; I Th. Anhang, Beschluss.

[2]) Rechtsl. II Th. I Abschn. § 52.

а свобода состоитъ въ подчиненіи только тому закону, на который я далъ свое согласіе, то невозможно требовать отъ меня подчиненія всякому закону и всякой власти; если же, наоборотъ, я обязанъ подчиняться всякой установленной власти и отъ ея усмотрѣнія долженъ ожидать улучшенія существующаго порядка, то свобода можетъ никогда не осуществиться на дѣлѣ. И здѣсь, какъ и во всемъ ученіи Канта, два противоположныя начала, исходящія изъ двухъ разныхъ точекъ зрѣнія, ставятся рядомъ, безъ всякаго посредствующаго звена; соглашеніе же ихъ потому только представляется возможнымъ, что оно отдаляется въ неопредѣленное будущее. Въ своемъ политическомъ идеалѣ, основанномъ на умозрительныхъ требованіяхъ свободы, Кантъ стоитъ на почвѣ чистаго индивидуализма; напротивъ, въ требованіи безусловнаго повиновенія властямъ во имя высшаго закона, онъ становится на точку зрѣнія послѣдователей нравственной школы. До понятія о государствѣ, какъ органическомъ союзѣ, въ которомъ сочетаются оба противоположныя начала, юридическое и нравственное, онъ не доходитъ.

Въ своихъ примѣчаніяхъ къ теоріи государственнаго права, Кантъ нѣсколько уклоняется и отъ чисто юридическаго построенія государства. Въ силу основнаго начала, изъ котораго выводится все ученіе, единственною задачею политическаго союза должно быть охраненіе права. Между тѣмъ, Кантъ полагаетъ ему и другія цѣли. Приписавши самодержцу верховную собственность земли, на томъ основаніи, что отъ общей воли зависитъ законъ распредѣленія собственности, онъ выводитъ отсюда право завѣдывать государственнымъ хозяйствомъ, финансами и полиціею; къ послѣдней же онъ относитъ не только охраненіе безопасности, но и попеченіе объ удобствѣ и приличіи [1]). Мало того: онъ признаетъ за самодержцемъ, какъ представителемъ народа, право облагать гражданъ податьми для собственнаго ихъ поддержанія, какъ то, для пособія бѣднымъ, для воспитательныхъ домовъ, наконецъ, для церковныхъ установленій. Это выводится изъ того, что народъ соединился въ союзъ, который долженъ сохраняться постоянно, а потому члены этого союза, которые не въ состояніи сами себя содержать, должны содержаться на общественный счетъ. Что касается до церковнаго устройства, которое, по мнѣнію Канта, слѣдуетъ строго отличать отъ вѣры, какъ внутренняго настроенія, вовсе не подлежащаго дѣйствію государства, то и оно относится къ

---

[1]) Rechtl. II Th. All. Anm. B.

числу государственныхъ потребностей, ибо народъ, исповѣдующій извѣстную религію, признаетъ себя подданнымъ высшей, невидимой власти, которая можетъ придти въ столкновеніе съ властью гражданской. Однако государству не принадлежитъ здѣсь право внутренняго законодательства, которое должно быть предоставляемо учителямъ церкви; оно имѣетъ единственно отрицательное право устранять вредныя вліянія церковныхъ установленій на гражданскій быть. Поэтому оно въ правѣ прекращать внутренніе раздоры, угрожающіе общественной безопасности, не вмѣшиваясь однако въ распри сектъ и въ вопросы внутреннихъ преобразованій, чтó было бы несогласно съ его достоинствомъ. Самое содержаніе церкви должно лежать не на государствѣ, а на общинѣ вѣрующихъ [1]).

Всѣ эти положенія Канта весьма неопредѣленны и неудовлетворительны. Вообще, онъ оказывается слабымъ въ обсужденіи политическихъ вопросовъ. Мы увидимъ у другихъ писателей той же школы гораздо болѣе послѣдовательное проведеніе началъ юридическаго государства.

Наконецъ, Кантъ полагаетъ свою политическую теорію въ основаніе своихъ воззрѣній на международное право. Категорическій императивъ предписываетъ людямъ непремѣнное вступленіе въ гражданскій порядокъ. Естественное состояніе само по себѣ есть безправіе. Если даже человѣкъ, въ немъ находящійся, не нарушаетъ непосредственно чужаго права, то самое его положеніе есть уже нарушеніе права, ибо это — состояніе беззаконія, которое не представляетъ никакихъ гарантій для мирнаго сожительства [2]). Тоже самое относится и къ народамъ. Всѣ они живутъ на одномъ земномъ шарѣ, который, по идеѣ, составляетъ общее достояніе всѣхъ; слѣдовательно, для опредѣленія правъ каждаго, необходимо соединеніе ихъ въ одно государство (civitas gentium) и подчиненіе ихъ общей власти. Но подобное требованіе встрѣчаетъ неодолимыя препятствія на практикѣ. Съ одной стороны, управленіе столь разнообразными племенами, разсѣянными по всему земному пространству, слишкомъ затруднительно, съ другой стороны, державныя правительства не согласятся подчиниться высшей власти. Поэтому можно ограничиться формою свободнаго союза, единственною возможною въ международныхъ отношеніяхъ [3]). Установленіе всемірнаго союза государствъ есть непремѣнное требованіе права. Оно одно можетъ дать окончательную правомѣрность человѣческимъ учрежденіямъ,

---

[1]) Reschtslehre, II Th. Allg. Anm. C.

[2]) Rechtsl. II Th. 2 Abschn. § 54; Zum ew. Fried. 2 Abschn. примѣч.

[3]) Rechtsl. II Th. 2 Abschn. § 61; Zum ew. Fried. 2 Abschn. II Art.

которыя безъ того всегда сохраняютъ временный характеръ. Этимъ только путемъ можно достигнуть и высшей цѣли всего политическаго порядка —вѣчнаго мира; и хотя бы эта идея, при настоящемъ состоянiи обществъ, представлялась только мечтою, но стремленiе къ ней и употребленiе всѣхъ средствъ для ея достиженiя есть непремѣнный долгъ всякаго человѣка. Это—категорическiй императивъ практическаго разума, который гласитъ, что между людьми не должно быть войны. Поэтому тутъ нѣтъ мѣста для сомнѣнiй [1]).

Кантъ въ особой статьѣ изложилъ и самыя условiя вѣчнаго мира. Изъ нихъ нѣкоторыя имѣютъ характеръ предварительный, другiя окончательный. Къ первымъ относятся: 1) запрещенiе прiобрѣтать государства частными способами, какъ то, наслѣдствомъ, куплею, мѣною; ибо государство не есть частное имущество, которымъ правительство можетъ располагать по усмотрѣнiю. Подобныя сдѣлки прямо противорѣчатъ идеѣ первобытнаго договора, въ силу котораго существуетъ самое государство. 2) Уничтоженiе, по мѣрѣ возможности, постоянныхъ войскъ, которыя грозятъ вѣчною опасностью сосѣдямъ. 3) Запрещенiе заключать займы для внѣшнихъ войнъ. 4) Запрещенiе одному государству вмѣшиваться во внутреннiя дѣла другаго. На это нѣтъ никакого основанiя, ибо дурной примѣръ, подаваемый подданными сосѣдняго государства, не есть нарушенiе права; скорѣе, это можетъ служить предостереженiемъ для другихъ. 5) Запрещенiе употреблять на войнѣ средства, уничтожающiя взаимное довѣрiе при будущихъ отношенiяхъ, какъ то, убiйства, отравы, нарушенiя капитуляцiй, возбужденiе измѣны и т. п.[2]). Что касается до окончательныхъ условiй, то первое заключается въ томъ, что во всѣхъ государствахъ должно быть введено республиканское устройство, не только потому что оно единственное правомѣрное, но и потому что оно одно можетъ ручаться за сохраненiе вѣчнаго мира; ибо народъ, который долженъ самъ нести всѣ тяжести войны, всего менѣе можетъ быть склоненъ начинать ее по легкомысленному поводу. Подъ именемъ республиканскаго устройства Кантъ разумѣетъ однако, какъ уже было сказано выше, не демократiю, а отдѣленiе исполнительной власти отъ законодательной. Вторая статья вѣчнаго мира состоитъ въ томъ, что международное право должно быть основано на союзѣ свободныхъ го-

---

[1]) Rechtslh. II Th. 2 Abschn. § 61; II Th. Beschluss.

[2]) Zum ew. Fried. 1 Abschn.

сударствъ. Наконецъ, третья статья ограничиваетъ право всемірнаго гражданства условіями взаимнаго гостепріимства: каждый человѣкъ, обладая первоначально одинакимъ со всѣми другими правомъ на всякое мѣсто на земномъ пространствѣ, долженъ имѣть право требовать, чтобы вездѣ, куда бы онъ ни прибылъ, съ нимъ не обходились непріязненно, а вступали бы съ нимъ въ правомѣрныя отношенія [1]).

Какое же ручательство, спрашиваетъ Кантъ, имѣемъ мы въ возможности достиженія этой идеи вѣчнаго мира, составляющей для насъ нравственную обязанность? Это ручательство даетъ намъ сама природа, которая въ своихъ механическихъ дѣйствіяхъ руководится внутренними цѣлями. Она, прежде всего, дала людямъ возможность жить въ самыхъ пустынныхъ краяхъ и такимъ образомъ, силою обстоятельствъ, разсѣяла ихъ по всему земному пространству. Она же, побужденіемъ собственнаго ихъ интереса, заставила ихъ болѣе или менѣе повсюду вступить въ гражданское состояніе. Гдѣ къ этому не привели внутреннія неурядицы, тамъ необходимость соединенія была вызвана внѣшнею войною. Не только нравственное совершенствованіе человѣка, но самый механизмъ природы, борьба самолюбивыхъ наклонностей, требуетъ водворенія правомѣрныхъ отношеній между людьми; единственное же устройство, вполнѣ соотвѣтствующее требованіямъ права, есть устройство республиканское. Затѣмъ, въ видахъ установленія свободнаго союза государствъ, природа раздѣлила народы различіемъ языка и религіи, что, правда, иногда ведетъ къ взаимной ненависти и войнѣ, но при развитіи просвѣщенія должно привести къ установленію свободнаго согласія въ основныхъ началахъ человѣческой жизни. Наконецъ, раздѣливши народы такъ, что они не могутъ сплотиться въ одно государство, природа, съ другой стороны, связала ихъ духомъ торговли, который, будучи основанъ на взаимной пользѣ, сильнѣйшимъ образомъ скрѣпляетъ связь самыхъ отдаленныхъ племенъ [2]).

Въ заключеніе Кантъ, подобно Платону, присоединяетъ къ условіямъ вѣчнаго мира тайную статью, въ силу которой ученія философовъ относительно возможности общественнаго мира должны быть предметомъ совѣщаній въ государствахъ, готовящихся къ войнѣ. Кантъ считаетъ впро-

---

[1]) Zum ew. Fried. 2 Abschn.
[2]) Zum ew. Fried. 2 Abschn. 1 Zusatz.

чемъ достаточнымъ дозволить философамъ свободно проповѣдывать свои мысли, не обязывая правительства непремѣнна имъ слѣдовать [1]).

Такимъ образомъ, соглашеніе противоположностей, идеала и дѣйствительности, предоставляется исторіи. Въ *Критикѣ практическаго разума*, въ приложеніи къ отдѣльному человѣку, эта задача разрѣшалась постулатомъ Божественнаго Разума, направляющаго природу къ своимъ цѣлямъ. Здѣсь, вмѣсто того, является понятіе о природѣ, дѣйствующей по внутреннимъ, присущимъ ей цѣлямъ. Это была та точка зрѣнія, которую Кантъ развивалъ въ *Критикѣ разсудка* (Kritik des Urtheilskraft), гдѣ онъ собственно вышелъ уже изъ предѣловъ скептическаго идеализма и старался сочетать противоположныя начала въ одно гармоническое цѣлое. Въ этомъ послѣднемъ произведеніи, понятіе о внутренней цѣли прилагалось только къ началамъ изящнаго и къ познанію органическихъ произведеній природы; въ статьѣ *О вѣчномъ мирѣ* оно прилагается и къ исторіи. Все здѣсь ограничивается однако лишь слабыми указаніями. Тѣ ручательства, на которыя ссылается Кантъ въ пользу осуществленія идеи вѣчнаго мира, далеко не достаточны. Необходимость мирнаго сожительства въ отдѣльныхъ обществахъ не влечетъ еще за собою водворенія правомѣрнаго порядка въ цѣломъ человѣчествѣ, ибо здѣсь условія совершенно иныя. Установленное самою природою раздѣленіе народовъ препятствуетъ не только сліянію ихъ въ одно государство, но и союзному устройству; торговыя же сношенія, связывая людей общими интересами, не устраняютъ возможности столкновеній.

Съ большею подробностью Кантъ развиваетъ ту же мысль въ другой небольшой статьѣ, вышедшей еще въ 1784 году, за шесть лѣтъ до появленія *Критики разсудка*, именно, въ *Идеѣ всеобщей исторіи во всемірно-гражданскомъ отношеніи* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht). Онъ исходитъ здѣсь отъ той мысли, что каково бы ни было понятіе о человѣческой свободѣ, *явленія* этой свободы, какъ всѣ явленія міра, должны подлежать общимъ законамъ. Даже то, что повидимому всего болѣе зависитъ отъ произвола, на дѣлѣ оказывается подчиненнымъ извѣстнымъ, постояннымъ правиламъ. Такъ напримѣръ, статистика доказываетъ, что браки, рожденія и смерти повторяются ежегодно въ такомъ же правильномъ порядкѣ, какъ и явленія погоды, которыя, при всемъ своемъ кажу-

---

[1]) Zum ew. Fried. II Abschn. 2 Zusatz.

щемся непостоянствѣ, слѣдуютъ опредѣленнымъ физическимъ законамъ и поддерживаютъ неизмѣнное движеніе естественныхъ силъ. Отдѣльные люди и даже цѣлые народы, въ своихъ дѣйствіяхъ, направляются частными своими побужденіями; но они безсознательно служатъ общимъ цѣлямъ природы, которыя достигаются въ преемственномъ движеніи поколѣній. Такимъ образомъ, хотя дѣйствія людей въ исторіи, повидимому, представляютъ только случайную игру безумства и страстей, отъ которой изслѣдователь готовъ отвергнуться съ негодованіемъ, однако, подъ этимъ безсмысленнымъ движеніемъ, лишеннымъ всякой предначертанной цѣли, философъ можетъ открыть *общую цѣль природы*, связывающую исторію въ одно опредѣленное цѣлое.

Не пытаясь самъ написать философію исторіи по этому образцу, Кантъ ограничивается нѣкоторыми положеніями, которыя должны служить ей основаніемъ. Первый законъ, который заимствуется изъ телеологическаго ученія о природѣ, состоитъ въ томъ, что всѣ естественныя способности извѣстнаго существа предназначены къ тому, чтобы когда нибудь достигнуть полнаго и цѣлесообразнаго развитія. Этотъ законъ подтверждается наблюденіями надъ всѣми органическими существами. Органъ, не имѣющій назначенія, порядокъ безъ цѣли является противорѣчіемъ въ системѣ естественныхъ опредѣленій. Устранивши телеологическое начало, мы, вмѣсто природы, дѣйствующей по опредѣленнымъ законамъ, получимъ только безсмысленную игру случая [1]). Въ приложеніи къ человѣку, развитіе разумныхъ его способностей возможно только въ цѣломъ родѣ, а не въ отдѣльныхъ особяхъ. Ибо разумъ есть способность простирающаяся далеко за предѣлы отдѣльной человѣческой жизни. Нужно безчисленное множество слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній, чтобы довести его до полноты развитія. И эта задача должна, по крайней мѣрѣ въ идеѣ, быть цѣлью всѣхъ человѣческихъ стремленій, ибо иначе надобно признать, что разумныя способности даны намъ напрасно, и что природа, которой мудрость открывается во всемъ остальномъ, относительно одного человѣка повинна въ дѣтской игрѣ безсмысленными призраками [2]). Одаривши человѣка разумомъ и неразлучною съ нимъ свободною волею, природа хотѣла, чтобы онъ самъ изъ себя произвелъ все то, чѣмъ онъ возвышается надъ механическимъ порядкомъ животной жизни. Для

---

[1]) Idee zu ein. allg. Gesch. 1 Satz.
[2]) Тамъ же, II Satz.

этого она дала ему самую скудную физическую обстановку и поставила величайшія препятствія его развитію, какъ будто бы цѣль ея состояла не въ томъ, чтобы онъ жилъ счастливо, а въ томъ, чтобы онъ своимъ трудомъ сдѣлался достойнымъ счастія. При этомъ оказывается, что раннія поколѣнія какъ будто бы существуютъ единственно для того, чтобы приготовить путь позднѣйшимъ, которыя одни призваны наслаждаться плодами трудовъ своихъ предшественниковъ. Это столь загадочное явленіе представляется однако необходимымъ, какъ скоро мы признаемъ, что извѣстный родъ животныхъ, котораго всѣ особи смертны, но который, какъ родъ, безсмертенъ, долженъ быть одаренъ разумомъ и предназначенъ къ достиженію полнаго развитія своихъ способностей [1]).

Средство, употребленное природою для развитія человѣческихъ силъ, состоитъ въ ихъ *противоборствѣ*, которое, въ концѣ концовъ, становится причиною законнаго порядка въ обществѣ. Въ естествѣ человѣка лежатъ противоположныя другъ другу влеченія: съ одной стороны къ общежитію, потому что здѣсь только развиваются его способности, съ другой стороны къ обособленію, потому что каждый все хочетъ дѣлать по своему и для себя, вслѣдствіе чего онъ встрѣчаетъ въ другихъ противодѣйствіе и самъ противодѣйствуетъ всѣмъ другимъ. Но это противодѣйствіе именно и возбуждаетъ всѣ силы человѣка; оно служитъ главною пружиною развитія. Такимъ образомъ, человѣкъ хочетъ согласія, а природа, лучше зная, что̀ ему нужно, хочетъ раздора. Человѣкъ хочетъ жить счастливо, а природа поставляетъ ему безчисленныя преграды, чтобы заставить его изыскивать средства ихъ преодолѣвать [2]).

Какова же конечная цѣль, къ которой природа ведетъ человѣка? Эта цѣль есть установленіе вполнѣ правомѣрнаго гражданскаго общества, ибо высшее развитіе человѣческихъ способностей возможно только при такомъ устройствѣ, гдѣ полнѣйшая свобода сочетается съ точнымъ законнымъ опредѣленіемъ ея границъ. Вступить въ гражданское состояніе заставляетъ человѣка нужда, притомъ сильнѣйшая изъ всѣхъ нуждъ, та, которая возникаетъ изъ противоборства человѣческихъ наклонностей. Тоже противоборство и въ гражданскомъ состояніи служитъ главнымъ орудіемъ совершенствованія, ибо противообщественныя влеченія сами собою принуждены подчиняться дисциплинѣ и служить высшему поряд-

---

[1]) Idee zu ein allg. Gesch. 2 Satz.
[2]) Тамъ же, 4 Satz.

ку [1]). Однако эта задача есть вмѣстѣ съ тѣмъ труднѣйшая, какая только предстоитъ человѣку, а потому она можетъ быть разрѣшена позднѣе всѣхъ другихъ. Трудность заключается въ томъ, что человѣкъ есть животное, которое, при общеніи съ себѣ подобными, нуждается въ господинѣ. Хотя разумъ и говоритъ ему, что онъ долженъ подчинять свою свободу общему закону; но самолюбивыя наклонности побуждаютъ его безпрерывно нарушать законъ и злоупотреблять своею свободою въ отношеніи къ другимъ. Поэтому ему нуженъ господинъ, который бы его сдерживалъ. Но этотъ владыка самъ можетъ быть только человѣкомъ, а потому самъ, въ свою очередь, нуждается въ господинѣ. Такимъ образомъ, здѣсь оказывается неразрѣшимое противорѣчіе: облеченный верховною властью долженъ быть безусловно справедливъ, а между тѣмъ онъ долженъ оставаться человѣкомъ. Изъ этого ясно, что полное разрѣшеніе задачи немыслимо; возможно только постепенное къ ней приближеніе [2]).

Установленіе правомѣрнаго государственнаго порядка зависитъ впрочемъ не отъ одного устройства власти, но и отъ правомѣрныхъ внѣшнихъ отношеній; ибо къ чему служитъ обезпеченіе законной свободы въ отдѣльномъ государствѣ, когда въ отношеніяхъ государствъ между собою господствуетъ полнѣйшее беззаконіе? И здѣсь природа употребляетъ неизбѣжное противоборство силъ и стремленій, чтобы окончательно достигнуть мира и порядка. Путемъ безчисленныхъ войнъ, страданій и опустошеній она приводитъ человѣка къ той простой истинѣ, что въ цѣломъ, какъ и въ частяхъ надобно отказаться отъ необузданной и беззаконной свободы дикихъ племенъ, и искать обезпеченія права въ общемъ союзѣ народовъ. Эта мысль, которая кажется мечтательною, когда ее проповѣдуютъ въ близкомъ будущемъ, представляетъ неизбѣжный исходъ, къ которому человѣчество должно окончательно придти въ силу обстоятельствъ и по свойствамъ собственной его природы. Всѣ войны и завоеванія, въ сущности, ничто иное какъ попытки установить между государствами новыя отношенія силъ, которыя окончательно должны привести къ всеобщему ихъ равновѣсію [3]).

Должны ли мы считать это движеніе исторіи случайнымъ стеченіемъ обстоятельствъ или усматривать въ немъ общій планъ природы, ведущей человѣка на высшую ступень развитія? Этотъ вопросъ сводится къ тому:

[1]) Idee zu ein. allg. Gesch. 5 Satz.
[2]) Тамъ же, 6 Satz.
[3]) Idee zu ein. allg. Gesch. 7 Satz.

разумно ли признавать цѣлесообразность природы въ частностяхъ и отрицать эту цѣлесообразность въ цѣломъ? Какъ безпорядочное состояніе дикихъ, само собою, вслѣдствіе противоборства силъ, принуждено было превратиться въ законный и гражданскій быть, такъ и варварская свобода народовъ должна наконецъ, въ силу того же начала дѣйствія и противодѣйствія силъ, привести къ ихъ равновѣсію. Но прежде нежели это совершится, человѣчество должно пройти черезъ величайшія страданія, и Руссо не такъ былъ неправъ, когда онъ нынѣшнему просвѣщенію предпочиталъ состояніе дикихъ. Современной цивилизаціи недостаетъ еще нравственнаго элемента, безъ котораго все кажущееся добро ничто иное, какъ пустой призракъ и блестящее бѣдствіе. Достигнуть же высшаго развитія нравственности невозможно при томъ хаотическомъ состояніи международныхъ отношеній, которое существуетъ въ настоящее время [1]).

Такимъ образомъ, заключаетъ Кантъ, можно разсматривать всемірную исторію, какъ исполненіе скрытаго плана природы, ведущаго насъ къ осуществленію совершеннаго государственнаго устройства, какъ единственнаго состоянія, въ которомъ всѣ способности человѣка могутъ получить полное развитіе. Спрашивается: подтверждаетъ ли опытъ этотъ взглядъ на конечныя цѣли природы? Можно отвѣчать: отчасти; ибо пройденный путь даетъ намъ слишкомъ еще мало данныхъ для того, чтобы судить о цѣломъ круговращеніи, подобно тому, какъ изъ сдѣланныхъ доселѣ наблюденій надъ движеніемъ всей солнечной системы невозможно еще вывести точнаго опредѣленія ея орбиты. Но того, что мы знаемъ, въ связи съ общимъ, систематическимъ воззрѣніемъ на порядокъ мірозданія, достаточно, чтобы убѣдить насъ въ дѣйствительности этого хода. И теперь уже отношенія государствъ таковы, что каждое, волею или неволею, принуждено не отставать отъ другихъ въ просвѣщеніи; войны дѣлаются менѣе суровыми и болѣе затруднительными; гражданская свобода расширяется болѣе и болѣе. Между тѣмъ, человѣку свойственно питать глубокій интересъ даже къ отдаленнымъ цѣлямъ своего рода, особенно когда съ этимъ связано и усовершенствованіе настоящаго его состоянія. Поэтому философская попытка написать всемірную исторію съ этой точки зрѣнія имѣетъ для насъ существенную важность. То, что съ перваго взгляда кажется только случайнымъ сцѣпленіемъ человѣческихъ дѣйствій, должно быть связано въ общую систему. Это можетъ служить

---

[1]) Idee zu ein. allg. Gesch. 7 Satz.

и лучшимъ оправданіемъ природы или Провидѣнія; ибо какая польза въ прославленіи мудрости творенія въ неразумной природѣ, когда поприще человѣческой дѣятельности представляетъ только безсмысленную игру произвола [1])?

Въ этихъ мысляхъ Канта заключаются истинныя начала философіи исторіи. Онъ понялъ всемірную исторію, какъ разумное движеніе, направляемое внутреннею цѣлью, стремленіемъ къ полному и согласному развитію всѣхъ способностей человѣка, посредствомъ борьбы противоположныхъ началъ. Кантъ ограничился впрочемъ этими положеніями, предоставляя подробное ихъ развитіе своимъ преемникамъ.

Ученіе Канта открываетъ собою новую эпоху въ исторіи человѣческой мысли. Два параллельныя русла, по которымъ шло философское движеніе идей, сводятся въ единое широкое теченіе. Вмѣсто одностороннихъ взглядовъ является полнота пониманія. Кантъ неопровержимымъ образомъ доказалъ присутствіе въ человѣкѣ двухъ противоположныхъ элементовъ, общаго и частнаго, разумнаго и чувственнаго, изъ которыхъ слагается вся жизнь человѣка. Послѣ него эта истина не подлежитъ уже сомнѣнію для всякаго философски образованнаго ума. Въ области познанія, сенсуалистическимъ теоріямъ, все производившимъ изъ опыта, онъ противопоставилъ ту простую мысль, что познающій разумъ связываетъ получаемыя имъ впечатлѣнія не иначе, какъ на основаніи собственныхъ своихъ законовъ; въ практической сферѣ, онъ опровергъ эгоистическія ученія указаніемъ на столь же простую истину, что разумъ, какъ общее начало, требуетъ отъ всякаго разумнаго существа, чтобы оно руководствовалось въ своихъ дѣйствіяхъ не личными побужденіями, а общимъ закономъ. Это и есть источникъ всякой нравственности. Такимъ образомъ, познаніе получается изъ двухъ противоположныхъ источниковъ, изъ разума и чувствъ, воля слагается изъ двухъ противоположныхъ началъ, изъ разума и влеченій. Одинъ элементъ даетъ намъ матеріалъ познанія и дѣятельности, другой сообщаетъ этому матеріалу форму, то есть, связываетъ его въ одно систематическое цѣлое, и руководящія имъ при этомъ идеи переноситъ въ самую жизнь.

Но показавши, посредствомъ глубокаго и тонкаго анализа человѣческихъ способностей, присутствіе двухъ противоположныхъ элементовъ въ душѣ человѣка, Кантъ не дошелъ до пониманія взаимнаго ихъ отношенія.

---

[1]) Тамъ же, 8 und 9 Satz.

Стоя на скептической точкѣ зрѣнія, онъ даже объявилъ связь ихъ непостижимою для разума. Отсюда главные недостатки его ученія, недостатки, которые оказываются въ особенности при изслѣдованіи практическихъ сторонъ человѣческой жизни. И здѣсь однако у него являются зачатки болѣе полнаго пониманія вещей. Въ изслѣдованіи эстетическихъ понятій, въ телеологическомъ ученіи о естественныхъ организмахъ, наконецъ въ воззрѣніяхъ на исторію человѣчества, онъ возвышается надъ чисто субъективною точкою зрѣнія и указываетъ на начало внутренней цѣли, сводящей противоположные элементы къ конечному единству. Но эти проблески остались у него свѣтлыми точками, которыя имѣли мало вліянія на совокупность системы. Дальнѣйшее развитіе этихъ мыслей было дѣломъ послѣдующихъ философовъ, которые, исходя изъ началъ, положенныхъ Кантомъ, выработали изъ нихъ цѣльное, объективное міросозерцаніе, основанное на сочетаніи противоположностей.

2. ВИЛЬГЕЛЬМЪ ГУМБОЛЬДТЪ.

Воззрѣніе Канта на государство, какъ на чисто юридическое установленіе, имѣющее единственною цѣлью охраненіе права, породило цѣлую школу писателей. Но нигдѣ оно не выразилось съ такою ясностью и послѣдовательностью, какъ въ небольшомъ сочиненіи, писанномъ въ молодости однимъ изъ знаменитыхъ людей Германіи, Вильгельмомъ Гумбольдтомъ. Это сочиненіе носитъ заглавіе: *Идеи для опыта опредѣленія границъ дѣятельности государства* (Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.) Оно было писано въ началѣ 1792-го года, вслѣдствіе разговоровъ Гумбольдта съ Майнцскимъ коадъюторомъ Дальбергомъ, который побуждалъ его изложить свои мысли на бумагѣ. Но при жизни автора былъ напечатанъ только отрывокъ, въ журналѣ Шиллера *Талія*. Гумбольдтъ сначала былъ не совсѣмъ доволенъ своимъ произведеніемъ и хотѣлъ сдѣлать нѣкоторыя поправки, а потому откладывалъ изданіе. Въ послѣдствіи же онъ совершенно измѣнилъ свои убѣжденія и предался другимъ занятіямъ. Поэтому означенное сочиненіе осталось въ его портфелѣ. Только въ новѣйшее время, въ 1851-мъ году, оно появилось въ печати и обратило на себя общее вниманіе, не только какъ произведеніе знаменитаго ученаго и государственнаго человѣка, но и потому что здѣсь

обстоятельно обсуждается вопросъ, который составляетъ предметъ преній даже и въ настоящую пору. Это побуждаетъ и насъ посвятить этой книгѣ болѣе подробный разборъ, нежели она заслуживаетъ по своему значенію въ исторіи политической мысли.

Задача, которую полагаетъ себѣ Гумбольдтъ, состоитъ въ опредѣленіи истинной цѣли государства и границъ его дѣятельности. Этотъ вопросъ, говоритъ онъ, доселѣ мало обращалъ на себя вниманіе писателей и государственныхъ людей. Почти всѣ исключительно занимались изученіемъ политическихъ формъ, отношенія властей, степени участія гражданъ въ дѣйствіяхъ правительства. Между тѣмъ, устройство власти очевидно служитъ только средствомъ для достиженія государственныхъ цѣлей. Изслѣдованіе послѣднихъ и опредѣленіе границъ государственной дѣятельности поэтому важнѣе всѣхъ другихъ политическихъ вопросовъ. Оно плодотворнѣе и въ приложеніи. Перемѣны образовъ правленія зависятъ отъ переворотовъ, которыхъ успѣхъ большею частью опредѣляется случайными обстоятельствами. Ввести же дѣятельность государства въ истинныя границы можетъ всякій правитель, какова бы ни была его власть. Тутъ все зависитъ отъ медленнаго развитія просвѣщенія, а не отъ разрушительныхъ катастрофъ. И если видъ народа, который, въ сознаніи своихъ правъ, разрываетъ свои оковы, способенъ возвысить человѣческую душу, то еще привлекательнѣе видъ князя, который, въ сознаніи своего долга, самъ даруетъ свободу своимъ подданнымъ, тѣмъ болѣе, что свобода, которая получается этимъ путемъ, относится къ политической свободѣ, пріобрѣтаемой революціями, какъ созрѣвшій плодъ къ первому зачатку [1]).

Писатели по государственному праву не разъ уже впрочемъ ставили вопросъ: должно ли государство положить себѣ цѣлью одну безопасность или вообще физическое и нравственное благосостояніе народа? Опасенія за свободу побуждали ихъ иногда рѣшать этотъ вопросъ въ первомъ смыслѣ, но вообще, можно сказать, что воззрѣніе послѣдняго рода господствуетъ, какъ въ литературѣ, такъ и въ жизни. Однако эта задача далеко еще не можетъ считаться рѣшенною; она требуетъ еще тщательнаго изслѣдованія. Чтобы дойти здѣсь до сколько нибудь твердыхъ результатовъ, надобно начать съ отдѣльнаго человѣка и высшихъ цѣлей его существованія.

---

[1]) Ideen etc. Einleit.

Истинная цѣль человѣка, не та, которая указывается ему измѣнчивыми наклонностями, а та, которая предписывается ему вѣчнымъ и неизмѣннымъ разумомъ, состоитъ въ высшемъ и гармоническомъ развитіи его силъ. Первое для этого условіе есть свобода. Другое условіе, тѣсно связанное съ свободою, заключается въ разнообразіи положеній, которымъ вызывается развитіе различныхъ сторонъ человѣческаго духа. Сюда принадлежитъ, въ особенности, разнообразіе людскихъ связей и отношеній, вслѣдствіе котораго каждый, на основаніи собственнаго развитія, усвоиваетъ себѣ чужое. Изъ этого самобытнаго усвоенія окружающаго многообразія рождается оригинальность или особенность силы и образованія—высшее, къ чему можетъ стремиться человѣкъ, главный залогъ его величія; ибо въ этомъ проявляется полное и гармоническое сочетаніе двухъ основныхъ элементовъ человѣческой жизни, матеріи и формы, чувственности и идеи. Чѣмъ разнообразнѣе и тоньше матерія, тѣмъ больше внутренняя сила и тѣмъ крѣпче связь; чѣмъ болѣе чувства и идеи проникаютъ другъ друга, тѣмъ выше становится человѣкъ. На этомъ вѣчномъ сочетаніи матеріи и формы, разнообразія и единства, основано сліяніе двухъ, соединяющихся въ человѣкѣ естествъ, а на этомъ сліяніи, въ свою очередь, зиждется его величіе. Поэтому высшимъ идеаломъ человѣческаго сожительства представляется такой порядокъ, въ которомъ каждый развивается единственно изъ себя и для себя, самобытно усвоивая себѣ все чужое. А изъ этого слѣдуетъ далѣе, что разумъ можетъ ставить цѣлью человѣку лишь такое состояніе, гдѣ не только каждое отдѣльное лице пользуется неограниченною свободою развиваться изъ себя въ своей самобытности, но и самая физическая природа получаетъ отъ рукъ человѣческихъ ту печать, которую самовольно налагаетъ на нее каждое лице по мѣрѣ своихъ потребностей и своихъ наклонностей, ограничиваясь единственно предѣлами своей силы и своего права. Таково коренное правило, отъ котораго разумъ никогда не долженъ отступать и котораго всегда должна держаться политика [1]).

Исходная точка Гумбольдта, какъ видно, чисто индивидуалистическая, хотя индивидуализмъ получаетъ здѣсь совершенно иной характеръ, нежели у писателей англо-французской школы. Тутъ нѣтъ рѣчи о правахъ человѣка, о личномъ удовлетвореніи, о стремленіи къ счастію. Сообразно съ началами идеализма, высшею задачею человѣка полагается гармониче-

---

[1]) Ideen etc. II.

ское сочетаніе двухъ противоположныхъ элементовъ, составляющихъ его природу. Но эта цѣль не выходитъ еще изъ предѣловъ лица. Тутъ не разбирается даже вопросъ: возможно ли человѣку достигнуть полнаго развитія своихъ силъ и способностей иначе, какъ въ служеніи высшимъ, объективнымъ цѣлямъ, которыя осуществляются совокупными силами людей, въ общественныхъ союзахъ, гдѣ отдѣльное лице является подчиненнымъ членомъ? Идея сочетанія противоположныхъ элементовъ, во имя высшей гармоніи бытія, неизбѣжно должна была привести философскую мысль къ общимъ, объективнымъ началамъ, а потому и къ подчиненію личныхъ цѣлей общественнымъ; но это было дѣломъ дальнѣйшаго движенія науки. Гумбольдтъ же стоитъ на чисто субъективной точкѣ зрѣнія Канта.

Это основное положеніе, несколько впрочемъ не доказанное, но прямо заимствованное изъ господствующаго направленія мысли, опредѣляетъ и весь взглядъ Гумбольдта на дѣятельность государства. Съ этой точки зрѣнія онъ рѣшаетъ вопросъ, составляющій предметъ его изслѣдованія. Цѣль государства, говоритъ онъ, можетъ быть двоякая: отрицательная, состоящая въ устраненіи зла или въ установленіи безопасности, и положительная, заключающаяся въ содѣйствіи благосостоянію гражданъ. Всѣ мѣры послѣдняго рода, какъ то, забота о народонаселеніи, о продовольствіи, о промышленности, призрѣніе бѣдныхъ, устраненіе вреда наносимаго природою, однимъ словомъ, всѣ мѣры, имѣющія въ виду физическое благосостояніе гражданъ, которое обыкновенно составляетъ главный предметъ попеченія правительствъ, по увѣренію Гумбольдта, вредны, а потому не соотвѣтствуютъ истиннымъ цѣлямъ политики.

Доказательства приводятся слѣдующія: 1) вмѣшательство государства налагаетъ на всѣ отрасли жизни печать однообразія, а съ тѣмъ вмѣстѣ исчезаетъ первое условіе развитія человѣческихъ способностей—многосторонность отношеній. Всемогущее вліяніе правительства уничтожаетъ свободную игру силъ. Вмѣсто разнообразія и дѣятельности, которыя долженъ имѣть въ виду человѣкъ, государство стремится водворить благосостояніе и покой. Черезъ это граждане пріобрѣтаютъ наслажденіе благами въ ущербъ внутреннему развитію.

Отсюда слѣдуетъ, 2) что подобная политика ведетъ къ упадку народныхъ силъ. Матерія тогда только достигаетъ высшей красоты и полноты, когда она связывается формою, выработывающеюся изъ нея самой; напротивъ, она умаляется, когда форма налагается на нее извнѣ. Точно также и въ человѣкѣ преуспѣваетъ только то, что посѣяно и выросло

въ немъ самомъ. Разумъ, какъ и всѣ другія способности, изощряется собственною дѣятельностью и изобрѣтательностью. Между тѣмъ, распоряженія правительства всегда влекутъ за собою принужденіе и пріучаютъ людей болѣе надѣяться на чужую помощь и на чужое руководство, нежели на собственный трудъ. Еще болѣе страдаютъ отъ этого практическая энергія и нравственный характеръ гражданъ. Кого часто водятъ на помочахъ, тотъ охотно жертвуетъ и остаткомъ самостоятельности. Онъ избавляетъ себя отъ заботы, которую принимаютъ на себя другіе, и слѣпо слѣдуетъ чужому внушенію. Черезъ это извращаются всѣ его понятія о заслугѣ и винѣ; все это скидывается на чужія плечи. Если притомъ, какъ обыкновенно случается, онъ не совсѣмъ вѣритъ въ чистоту намѣреній правительства, то умаляется не только сила, но и нравственная доброта характера. Гражданинъ считаетъ себя свободнымъ отъ всякой обязанности, которая не прямо возлагается на него государствомъ. Онъ старается обойти самый законъ и цѣнитъ, какъ пріобрѣтеніе, всякую удачную попытку ускользнуть отъ его предписаній. Наконецъ, этимъ ослабляется и то участіе, которое граждане принимаютъ другъ въ другѣ. Всякій возлагаетъ на правительство попеченіе о чужой судьбѣ и избавляетъ себя отъ обязанности помогать ближнему. Черезъ это ослабѣваютъ не только гражданскія, но и семейныя связи. Правда, человѣкъ, предоставленный самому себѣ, безъ заботливаго попеченія правительства, можетъ подвергнуться бѣдѣ; но именно это изощряетъ человѣческія способности. Счастіе, къ которому предназначенъ человѣкъ, есть то, которое онъ можетъ получить собственными усиліями. Люди не уходятъ отъ бѣдствій и при попеченіи правительства; но разница въ томъ, что не привыкши къ самодѣятельности, они въ этомъ случаѣ находятся въ гораздо худшемъ положеніи. Даже при самыхъ выгодныхъ условіяхъ, государства, въ своихъ заботахъ о благосостояніи подданныхъ, похожи на врачей, которые поддерживаютъ болѣзнь, отдаляя смерть.

3) Всякое занятіе человѣка, даже физическое, тѣснѣйшимъ образомъ связано съ внутренними чувствами. Послѣднія имѣютъ для него гораздо высшее значеніе, нежели всѣ тѣ внѣшнія цѣли, которыя онъ преслѣдуетъ. Поэтому человѣкъ дѣлаетъ хорошо только то, къ чему онъ чувствуетъ влеченіе, и самъ онъ возвышается безмѣрно, когда внутренняя его сущность становится первымъ источникомъ и конечною цѣлью всей его дѣятельности. Но необходимое для этого условіе есть свобода. Все вынужденное всегда остается человѣку чуждымъ. Между тѣмъ, когда госу-

дарство беретъ на себя попеченіе о благосостояніи гражданъ, оно можетъ имѣть въ виду одни результаты; человѣческія же силы являются для него только средствомъ: лице превращается въ орудіе. Особенно вредною оказывается эта ограниченная точка зрѣнія тамъ, гдѣ цѣль дѣятельности чисто умственная или нравственная, напримѣръ, въ научныхъ изслѣдованіяхъ, въ религіи, въ семейныхъ отношеніяхъ. Поэтому вмѣшательство закона въ брачныя дѣла должно бы быть совершенно устранено. Бракъ есть союзъ, вполнѣ основанный на взаимной наклонности; внѣшнее принужденіе тутъ совершенно неумѣстно. Нечего при этомъ опасаться разрушенія семейнаго быта; опытъ показываетъ, что нравы связываютъ тамъ, гдѣ законъ разрѣшаетъ. Можно положительно сказать, что свободныя влеченія людей могутъ служить здѣсь совершенно достаточнымъ побужденіемъ, какъ для устройства, такъ и для поддержанія союза.

4) Попеченіе государства всегда относится къ разнородной массѣ, а потому принятіе общихъ мѣръ всегда сопровождается значительными ошибками [1]).

5) Этимъ поставляется преграда развитію индивидуальности и особенностей человѣка, которое, какъ сказано, составляетъ высшую его задачу. Общежитіе должно вести къ тому, чтобы особенности одного восполнялись особенностями другихъ, а не къ тому, чтобы всѣ подводились подъ одинъ уровень. Между тѣмъ, дѣятельность государства влечетъ за собою именно послѣднее.

6) Вслѣдствіе такого расширенія цѣли, самое управленіе государствомъ становится несравненно сложнѣе. Нужно больше средствъ и больше людей. Умственныя силы народа отвлекаются отъ полезныхъ занятій для государственной службы. Создается обширная бюрократія, отдѣленная отъ народа, имѣющая свои особые интересы, и заботящаяся болѣе о формѣ, нежели о сущности дѣла. При такомъ сложномъ управленіи необходимъ и самый бдительный контроль; поэтому стараются проводить дѣла черезъ возможно большее число рукъ. Вслѣдствіе того дѣлопроизводство все усложняется и обращается въ чистый механизмъ, гдѣ люди играютъ роль машинъ. Канцелярскій порядокъ преобладаетъ надъ всѣмъ, а свобода гражданъ уменьшается болѣе и болѣе.

---

[1]) Въ этомъ мѣстѣ въ найденной рукописи оказывается большой пропускъ, а потому эта мысль Гумбольдта осталась недостаточно развитою.

Въ результатѣ выходитъ 7) полное извращеніе человѣческихъ воззрѣній на жизнь. Люди становятся средствомъ для достиженія вещественныхъ цѣлей. Въ самомъ человѣкѣ имѣется въ виду не развитіе способностей, а счастіе и наслажденіе. Но не говоря уже о томъ, что подобная цѣль недостижима, ибо счастіе окончательно зависитъ отъ личнаго ощущенія каждаго, оно въ существѣ своемъ не соотвѣтствуетъ достоинству человѣка. Мало того: эта система устраняетъ высшее возможное для человѣка счастіе, которое состоитъ въ сознаніи высшаго напряженія силъ. Руководящимъ началомъ служитъ здѣсь единственно безплодное стремленіе избѣжать страданія [1]).

Таковы основанія, почему государство должно воздерживаться отъ всякой заботы о положительномъ благосостояніи гражданъ, ограничиваясь единственно установленіемъ безопасности внутренней и внѣшней. Можетъ быть возразятъ, говоритъ Гумбольдтъ, что вся эта картина преувеличена. Но для того, чтобы представить вредныя послѣдствія государственной дѣятельности въ настоящемъ видѣ, надобно изобразить ихъ во всей ихъ полнотѣ, не взирая на дѣйствительность, гдѣ встрѣчаются только разсѣянныя и отрывочныя черты этой дѣятельности. Съ другой стороны, въ подтвержденіе этой теоріи, можно изобразить картину того безмѣрнаго благосостоянія, которое должно быть удѣломъ народа, предоставленнаго полной свободѣ, среди котораго каждый можетъ безпрепятственно развиваться извнутри себя. Если уже древность, при гораздо меньшемъ развитіи, заключаетъ въ себѣ неизъяснимую прелесть, то каковы же могли бы быть новые народы, у которыхъ высшее образованіе и несравненно большее разнообразіе отношеній должны порождать бо́льшую тонкость и богатство характеровъ?

Можно однако спросить, продолжаетъ Гумбольдтъ, достижимы ли тѣ цѣли, которыя предполагаетъ себѣ государство, безъ непосредственнаго его вмѣшательства, единственно свободными силами гражданъ? Для рѣшенія этого вопроса слѣдовало бы перебрать всѣ отдѣльныя отрасли промышленности и вообще народной дѣятельности, и на каждой изъ нихъ показать, каковы выгоды или невыгоды полной свободы. Гумбольдтъ сознается, что недостаточное знаніе дѣла не позволяетъ ему предпринять подобное изслѣдованіе. Поэтому онъ довольствуется нѣкоторыми общими замѣчаніями. Всякое занятіе, говоритъ онъ, каково бы оно ни было, идетъ

[1]) Ideen, etc. III.

успѣшнѣе, когда побужденіемъ служитъ любовь къ дѣлу. Даже то, что сначала предпринимается въ виду пользы, въ послѣдствіи получаетъ свою собственную привлекательность. Это происходитъ оттого, что человѣкъ любитъ болѣе дѣятельность, нежели обладаніе, но дѣятельность свободную, а не вынужденную. Самый неутомимый труженикъ предпочитаетъ бездѣліе вынужденной работѣ. Даже собственность получаетъ главную свою прелесть отъ свободы. Правда, что достиженіе всякой значительной цѣли требуетъ единства дѣйствія; но это единство можетъ быть достигнуто свободными товариществами, которыя могутъ обнимать собою даже цѣлый народъ. Такой способъ имѣетъ значительныя преимущества передъ вмѣшательствомъ государства. Правительство, охраняющее безопасность, должно всегда быть вооружено неограниченною властью; когда же эта власть распространяется на все остальное, то свобода гражданъ стѣсняется чрезмѣрно, чего нѣтъ при свободномъ соединеніи силъ даже цѣлаго народа. Въ послѣднемъ случаѣ, совокупное дѣйствіе установляется добровольнымъ согласіемъ всѣхъ; несогласнымъ же предоставляется право выдти изъ общества, что въ государственномъ союзѣ почти невозможно или сопряжено съ весьма значительными жертвами. Нѣтъ сомнѣнія однако, что обширныя добровольныя соединенія людей образуются съ большимъ трудомъ. Но это не бѣда, ибо они гораздо менѣе плодотворны, нежели мелкіе союзы. Тамъ человѣкъ слишкомъ легко становится простымъ орудіемъ и поглощается массою. Въ итогѣ можно сказать, что безъ вмѣшательства государства, которое дѣйствуетъ совокупными силами гражданъ, успѣхи просвѣщенія были бы, можетъ быть, медленнѣе, но они были несравненно богаче результатами [1]).

Таковы доводы Гумбольдта противъ попеченія государства о благосостояніи гражданъ. Не смотря на чисто теоретическое построеніе мыслей, не смотря на недостатокъ фактическаго изслѣдованія, можно сказать, что этимъ, въ сущности, исчерпывается все то, что говорится и въ наше время противъ излишней регламентаціи государства. Практическое изученіе вопроса обличаетъ однако односторонность этого взгляда. Даже въ странахъ, гдѣ общество всего ревнивѣе смотритъ на вмѣшательство государства въ общественныя дѣла, напримѣръ въ Англіи, практика сама собою привела къ значительному расширенію правительственной дѣятельности. Нигдѣ она не ограничивается однимъ охраненіемъ безопас-

[1]) Ideen, etc. III.

ности. Дѣло въ томъ, что теорія Гумбольдта прежде всего предполагаетъ общество, состоящее изъ людей образованныхъ, свободныхъ, равныхъ и обладающихъ достаточными средствами, чтобы съ помощью нѣкоторыхъ усилій выдти изъ всякаго стѣснительнаго положенія. Тутъ совершенно упускается изъ виду, что огромное большинство человѣчества, лишенное средствъ и образованія, находится подъ гнетомъ внѣшнихъ условій, которыя оно само собою не въ силахъ устранить. Масса пролетаріевъ нуждается въ помощи и покровительствѣ государства. Исторія Англіи доказала это неопровержимымъ образомъ. Не только пособія бѣднымъ, но и самыя необходимыя мѣры относительно народнаго здравія не обходятся безъ предписаній закона. На свободную дѣятельность гражданъ потому невозможно положиться въ этомъ случаѣ, что именно тѣ, которые всего болѣе нуждаются въ подобныхъ мѣрахъ, не въ состояніи сами привести ихъ въ дѣйствіе.

Мало того: даже люди, принадлежащіе къ высшимъ классамъ, образованные и имущіе, не могутъ сами все дѣлать и провѣрять. При разнообразіи человѣческихъ потребностей, въ обществѣ установляется раздѣленіе труда; образуются спеціальности, при чемъ неспеціалисты неизбѣжно должны полагаться на спеціалистовъ, сами не имѣя никакой возможности удостовѣряться въ степени ихъ свѣдѣній и умѣнія. Больной часто не въ состояніи отличать медика отъ шарлатана; пассажиръ не въ состояніи провѣрить, крѣпко ли построенъ пароходъ, на которомъ онъ отправляется въ путь. Поэтому во многихъ случаяхъ полезно установленіе правительственнаго контроля, доставляющаго публикѣ извѣстныя гарантіи, которыя она не можетъ получить иныкъ путемъ. Нѣтъ сомнѣнія, что излишняя регламентація со стороны государства можетъ быть въ высшей степени вредна и стѣснительна; но совершенное невмѣшательство составляетъ другую крайность, которая можетъ быть не менѣе вредна. Многообразіе дѣятельности, къ которому ведетъ полная свобода, вовсе не служитъ непремѣннымъ условіемъ высшаго развитія человѣческихъ силъ, какъ утверждаетъ Гумбольдтъ; напротивъ, высокое развитіе силъ требуетъ ихъ сосредоточенности. Когда человѣкъ принужденъ разбрасываться на множество мелкихъ занятій, особенно по предметамъ обыденной жизни, онъ неизбѣжно отвлекается отъ высшихъ сферъ дѣятельности. Практическая сторона человѣка изощряется въ ущербъ идеальной, низшія способности въ ущербъ высшимъ. Если мы удивляемся высокому развитію личностей у древнихъ народовъ, то при-

чинъ этого явленія мы должны искать, съ одной стороны, въ большей простотѣ отношеній, съ другой стороны въ рабствѣ, которое, избавляя гражданъ отъ мелочныхъ заботъ и физическаго труда, давало имъ возможность всецѣло посвящать себя умственнымъ занятіямъ и политической жизни. У новыхъ народовъ, бо̀льшая сложность отношеній и всеобщая свобода неизбѣжно влекутъ за собою и расширеніе государственной дѣятельности.

Еще болѣе участіе государства въ дѣлахъ благоустройства представляется необходимымъ, когда мы взглянемъ на тѣ громадныя предпріятія, которыя порождены промышленнымъ духомъ новаго времени. Свободныя товарищества или компаніи на акціяхъ далеко не могутъ удовлетворить всѣмъ потребностямъ. Они сами нуждаются въ контролѣ, который гораздо дѣйствительнѣе со стороны государства, нежели со стороны общества. Безъ вмѣшательства закона и правительства, публика предается на жертву спекулянтамъ. Особенно оно необходимо тамъ, гдѣ образуются монополіи, какъ напримѣръ въ желѣзныхъ дорогахъ. Что касается до компаній, обнимающихъ цѣлый народъ, какія предполагаетъ Гумбольдтъ, то это совершенно немыслимое дѣло. Во всякомъ случаѣ, всеобщее согласіе тутъ недостижимо; меньшинство должно все таки подчиняться рѣшеніямъ большинства. Но чѣмъ шире компанія, тѣмъ эти рѣшенія будутъ приняты съ меньшимъ знаніемъ дѣла, тѣмъ контроль будетъ менѣе дѣйствителенъ. Весь результатъ столь обширныхъ предпріятій можетъ состоять только въ безмѣрномъ обогащеніи немногихъ крупныхъ капиталистовъ на счетъ массы публики, какъ и доказываетъ опытъ новѣйшаго времени.

Наконецъ, несправедливо, что попеченіе государства о народномъ благосостояніи влечетъ за собою извращеніе истинныхъ воззрѣній на человѣческую дѣятельность. Напротивъ, извращаются взгляды тамъ, гдѣ отдѣльное лице видитъ въ себѣ начало и конецъ всего человѣческаго развитія, гдѣ оно не чувствуетъ себя членомъ высшаго организма, которому оно обязано служить и въ которомъ оно находитъ удовлетвореніе лучшихъ своихъ стремленій и потребностей. Государство, ограничивающееся однимъ охраненіемъ безопасности, представляетъ собою только внѣшній, полицейскій порядокъ, къ которому гражданинъ не можетъ чувствовать ни любви, ни уваженія. Между тѣмъ, истинное его значеніе состоитъ въ томъ, что оно является органическимъ союзомъ народа, въ которомъ осуществляются всѣ высшія задачи народной жизни. Въ такомъ только видѣ оно становится воплощеніемъ идеи отечества и можетъ

быть предметомъ самоотверженной дѣятельности граждан. А въ такой только дѣятельности развиваются высшія практическія силы человѣческаго духа, которыя въ области личнаго развитія всегда остаются на низшей степени. Субъективный идеализмъ Гумбольдта объясняетъ его взглядъ, который не шелъ далѣе развитія личности.

Съ устраненіемъ заботы о благосостояніи народа, остается для государства охраненіе безопасности. По мнѣнію Гумбольдта, это и есть истинная его цѣль, ибо это единственное, чего не въ состояніи доставить себѣ отдѣльный человѣкъ собственными силами. Взаимная вражда людей не можетъ быть устранена личною предусмотрительностью и изобрѣтательностью, какъ бѣдствія, проистекающія отъ физической природы. Месть въ свою очередь вызываетъ месть; поэтому здѣсь необходимъ высшій судья, котораго рѣшенія не должны подлежать спору. Изъ всѣхъ общественныхъ потребностей, одно охраненіе безопасности нуждается въ неограниченной власти, которая составляетъ существо государства. Однако и въ этой области необходимо точно опредѣлить границы государственной дѣятельности, ибо иначе опять таки можно придти къ полному уничтоженію свободы гражданъ [1]).

Безопасность заключаетъ въ себѣ защиту, какъ отъ внѣшнихъ враговъ, такъ и отъ внутреннихъ. Въ первомъ отношеніи, важно вліяніе, которое имѣетъ война на духъ народный. Война, говоритъ Гумбольдтъ, есть одно изъ благодѣтельнѣйшихъ явленій въ исторіи человѣчества, ибо ею вызываются въ людяхъ тѣ мужественныя качества, которыя составляютъ самую твердую основу общественной жизни. Изъ этого не слѣдуетъ однако, что надобно браться за оружіе безъ серіозныхъ причинъ; война тогда благотворна, когда она ведется во имя высокихъ цѣлей. Но не слѣдуетъ также малодушно ея избѣгать, а надобно стремиться къ тому, чтобы крѣпкій военный духъ сдѣлался достояніемъ всего народа. Поэтому всего желательнѣе народныя ополченія, а не стоячія арміи. Въ первыхъ, военное мужество соединяется съ чувствомъ свободы, и образуются настоящіе граждане; во вторыхъ, военное ремесло становится достояніемъ немногихъ, нерѣдко въ ущербъ остальнымъ, и человѣкъ превращается въ машину, безусловно покорную повелѣніямъ вождей [2]).

---

[1]) Ideen etc. IV.
[2]) Ideen etc. V.

Что касается до охраненія внутренней безопасности, то здѣсь необходимо тщательно изслѣдовать, какія средства должно употреблять государство для достиженія этой цѣли. Оно можетъ 1) довольствоваться просто пресѣченіемъ преступленій; въ этомъ случаѣ дѣятельность его вводится въ самыя тѣсныя границы. 2) Оно можетъ стремиться къ предупрежденію зла и принимать для этого всѣ нужныя мѣры. 3) Наконецъ, оно можетъ дѣйствовать на самый характеръ гражданъ, стараясь дать ему направленіе, соотвѣтствующее той цѣли, которую оно имѣетъ въ виду. Это дѣлается посредствомъ воспитанія, религіи и попеченія о нравахъ. Тутъ свобода стѣсняется всего болѣе, а потому здѣсь прежде всего возникаетъ вопросъ: должно ли государство употреблять подобныя нравственныя средства?

Относительно общественнаго воспитанія ссылаются на примѣръ древнихъ государствъ. Но съ одной стороны, происходившее отсюда стѣсненіе уравновѣшивалось тою значительною политическою свободою, какою пользовались древніе граждане, свободою неизвѣстною въ государствахъ новаго времени; съ другой стороны, законъ обыкновенно только освящалъ то, что уже было установлено нравами. Къ этому надобно прибавить, что характеръ развитія новаго времени, преимущественно передъ древнимъ, требуетъ выработки личностей. Между тѣмъ, общественное воспитаніе имѣетъ въ себѣ тотъ существенный недостатокъ, что оно даетъ образованію юношества однообразную форму, слѣдовательно мѣшаетъ многостороннему развитію характеровъ. Нѣтъ сомнѣнія, что всего желательнѣе гармоническое сочетаніе свойствъ человѣка и гражданина; но здѣсь человѣкъ жертвуется гражданину, тогда какъ первый долженъ составлять истинную цѣль воспитанія. Государство всегда стремится создать гражданъ покорныхъ существующему порядку, а черезъ это подавляется въ людяхъ энергія и уничтожается разнообразіе стремленій. Отъ этого страдаетъ и самое политическое устройство: оно лишается тѣхъ побужденій къ усовершенствованію, которыя вытекаютъ изъ многосторонняго развитія человѣка. Если же государство не имѣетъ въ виду дать гражданамъ извѣстное направленіе, а хочетъ только содѣйствовать развитію силъ, то общественное воспитаніе менѣе всего достигаетъ этой цѣли. Однообразіе устройства всегда производитъ однообразіе дѣйствія. Гдѣ нужно образовать человѣка, тамъ свободное соревнованіе частныхъ лицъ всегда имѣетъ преимущество. Воспитатели, вырабатывающіеся изъ общественныхъ потребностей, лучше тѣхъ, которые зависятъ отъ милости правительства.

Наконецъ, если государство должно ограничиваться охраненіемъ безопасности, то общественное воспитаніе представляется средствомъ, несоразмѣрнымъ съ цѣлью: оно идетъ слишкомъ далеко. По всѣмъ этимъ причинамъ, попеченіе о народномъ образованіи должно быть совершенно изъято изъ круга вѣдомства государства [1]).

Еще вреднѣе вмѣшательство государства въ дѣла вѣры. Хотя въ новѣйшее время правительства рѣдко преслѣдуютъ чисто религіозныя цѣли и ограничиваются поддержкою религіи въ видахъ охраненія нравственности и безопасности, однако всякое попеченіе о религіи непремѣнно влечетъ за собою покровительство извѣстнымъ мнѣніямъ и догматамъ предпочтительно передъ другими, а вмѣстѣ съ тѣмъ и стѣсненіе свободы совѣсти. Вѣра основывается на внутреннихъ потребностяхъ человѣка и тогда только дѣйствуетъ плодотворно, когда она истекаетъ изъ духовной свободы. Только связь ея съ самыми завѣтными чувствами людей дѣлаетъ ее сильнѣйшимъ побужденіемъ человѣческихъ дѣйствій. Но эта связь не установляется внѣшними средствами и поклоненіемъ извѣстному авторитету; она является только плодомъ свободнаго внутренняго развитія. Поэтому свобода составляетъ единственное средство содѣйствовать успѣхамъ религіи и ея вліянію на нравы. Внѣшнія же цѣли, которыя преслѣдуются въ религіозныхъ вопросахъ, ведутъ только къ искаженію вѣры и къ паденію нравственности. Государство напрасно полагаетъ, что представленіе будущихъ наградъ и наказаній воздерживаетъ народъ отъ преступленій. Такія отдаленныя ожиданія имѣютъ гораздо менѣе вліянія на людей, нежели виды на земныя блага и страхъ физическихъ наказаній. Въ сущности, они дѣйствуютъ только на тѣхъ, у кого уже вкоренились нравственныя стремленія. Несправедливо также, что нравственность не существуетъ безъ поддержки религіи. Нравственность имѣетъ свои собственныя начала, независимыя отъ какихъ бы то ни было религіозныхъ убѣжденій. Нравственный человѣкъ исполняетъ долгъ во имя долга. Нѣтъ сомнѣнія, что вѣра даетъ этимъ началамъ высшее освященіе, но опять же это зависитъ вполнѣ отъ убѣжденій человѣка, то есть, отъ свободнаго развитія его духа. Съ другой стороны, стѣсненіе свободы совѣсти и мысли производитъ безчисленныя вредныя послѣдствія. Оно не только искажаетъ и съуживаетъ взгляды, но имѣетъ печальное вліяніе и на самый характеръ людей. Человѣкъ, привыкшій свободно

[1]) Ideen etc. VI.

обсуждать истину и ложь, пріобрѣтаетъ гораздо болѣе твердости и самостоятельности, нежели тотъ, кто всегда долженъ сообразоваться съ внѣшними обстоятельствами. Только духовная свобода способна развить въ народѣ ту крѣпость духа и ту энергію, которыя составляютъ первыя условія совершенствованія. И это не ограничивается одними мыслящими классами. Свобода мысли и совѣсти тысячами путей распространяетъ свое благотворное дѣйствіе на всѣхъ. Поэтому невмѣшательство въ дѣла вѣры должно быть первымъ закономъ всякаго благоустроеннаго государства. Правительство должно воздерживаться отъ всякаго вліянія, какъ на назначеніе пастырей, такъ и на богослуженіе. Все это должно быть предоставлено религіозной общинѣ [1]).

Что касается до исправленія нравовъ, то законъ не можетъ вліять здѣсь иначе, какъ запрещеніемъ отдѣльныхъ дѣйствій, съ цѣлью ограничить проявленіе чувственныхъ наклонностей въ гражданахъ. Таковы, напримѣръ, законы о роскоши. Но и въ этомъ случаѣ вмѣшательство власти приноситъ болѣе вреда, нежели пользы. Чувственность сама по себѣ не есть зло. Напротивъ, изъ нея исходятъ всѣ сильнѣйшія стремленія человѣка; она составляетъ источникъ его энергіи и того огня, который оживляетъ его дѣятельность. Чувственный міръ таинственными нитями связанъ съ міромъ сверхчувственнымъ; видимое служитъ проявленіемъ невидимаго. Отсюда чувство красоты, которое даетъ высшую цѣну и значеніе всѣмъ дѣйствіямъ и стремленіямъ человѣка, даже научнымъ изслѣдованіямъ и нравственнымъ побужденіямъ. Гармоническое сочетаніе двухъ міровъ составляетъ высшую цѣль человѣческой жизни. Поэтому чувственность сама по себѣ заслуживаетъ уваженія. Правда, что избытокъ ея ведетъ къ вреднымъ послѣдствіямъ; но истинное развитіе должно состоять въ усиленіи недостающаго, а не въ ослабленіи существующаго. Принудительный же законъ, подавляя чувственныя стремленія человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожаетъ въ немъ энергію, первую его добродѣтель. Нравы исправляются и равновѣсіе человѣческихъ стремленій возстановляется только свободою; принужденіе же превращаетъ народъ въ толпу рабовъ, получающихъ кормъ отъ господина. Даже крайнее развитіе безнравственности не можетъ быть столь вредно, ибо крайности нерѣдко составляютъ путь, черезъ который человѣкъ идетъ къ высшему совершенству. Но крайняя порча нравовъ, вообще, рѣдкое явленіе. Человѣкъ

---

[1]) Ideen etc. VII.

болѣе склоненъ къ доброжелательству, нежели къ эгоизму. Свобода же, возвышая его силы, даетъ его чувствамъ извѣстную ширину, тогда какъ запрещенія заставляютъ его прибѣгать къ низкимъ уловкамъ слабости. И если, предоставленный самъ себѣ, онъ медленнѣе приходитъ къ истиннымъ правиламъ жизни, зато эти правила вкореняются въ немъ гораздо тверже и глубже. Къ этому надобно прибавить тѣ многообразныя столкновенія, которыя порождаетъ вмѣшательство государства въ частную жизнь гражданъ и тѣ безчисленные проступки, которые возникаютъ отсюда. Изъ всего этого ясно, что государство должно воздерживаться отъ всякаго стремленія направлять по своему нравы и характеръ народа. Всѣ мѣры, касающіяся воспитанія, религіи, нравовъ, выходятъ изъ предѣловъ его вѣдомства [1]).

Съ устраненіемъ всѣхъ этихъ предметовъ дѣятельности, за государствомъ остается попеченіе собственно о безопасности. И здѣсь однако необходимо точное опредѣленіе границъ этого понятія, ибо излишнее его расширеніе опять таки ведетъ къ значительному стѣсненію свободы. Подъ именемъ безопасности надобно разумѣть *крѣпость законной свободы*. Поэтому она нарушается не всякими дѣйствіями, приносящими вредъ, а только дѣйствіями противозаконными. Относительно поступковъ этого рода государство можетъ принимать различныя мѣры. Оно можетъ 1) предупреждать ихъ полицейскими законами; 2) устранять проистекающій изъ нихъ вредъ посредствомъ вознагражденія убытковъ, что̀ составляетъ предметъ законовъ гражданскихъ; 3) наказывать ихъ въ виду предупрежденія подобныхъ поступковъ на будущее время, что̀ совершается законами уголовными [2]).

Согласно съ означеннымъ правиломъ, запрещенія, издаваемыя полицейскими законами, должны касаться единственно тѣхъ дѣйствій, которыя могутъ имѣть послѣдствіемъ нарушеніе правъ, принадлежащихъ какъ отдѣльнымъ лицамъ, такъ и цѣлому обществу. Поэтому не должны быть запрещаемы поступки, просто возбуждающіе соблазнъ. Тутъ не нарушается ни чье право. Каждый можетъ добровольно отъ нихъ удаляться или противустоять подобнымъ впечатлѣніямъ. Отъ этого выигрываетъ, съ одной стороны, сила характера, съ другой терпимость и ширина воззрѣній. При этомъ Гумбольдтъ дѣлаетъ однако оговорку, что большее стѣ-

---

[1]) Ideen etc. VIII.

[2]) Ideen etc. IX.

сненіе свободы можетъ быть допущено въ предѣлахъ общей собственности, напримѣръ, на дорогахъ, улицахъ, площадяхъ, ибо каждый совмѣстный владѣлецъ имѣетъ здѣсь право запрета. Такъ какъ на практикѣ, запрещеніе дѣйствій, производящихъ соблазнъ, обыкновенно простирается только на публичныя мѣста, то при подобномъ ограниченіи, значеніе означеннаго правила теряетъ всю свою силу [1]).

Гумбольдтъ не совсѣмъ послѣдовательно допускаетъ вмѣшательство государства и въ такія дѣйствія, гдѣ требуются спеціальныя знанія, недоступныя массѣ публики; но здѣсь онъ предоставляетъ ему только право давать совѣты, а не употреблять принужденіе. Такъ напримѣръ, оно можетъ установить экзамены для желающихъ получить дипломъ врача или адвоката, не запрещая практику остальнымъ. Въ этомъ случаѣ, выданный правительствомъ дипломъ служитъ только рекомендаціею, не стѣсняя ни чьей свободы [2]). Очевидно однако, что подобная мѣра выходитъ изъ предѣловъ охраненія безопасности, въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ это Гумбольдтъ. Дурное лѣченіе не нарушаетъ чужихъ правъ, а наноситъ только вредъ; слѣдовательно, тутъ дѣло касается благосостоянія, а не безопасности.

Затѣмъ возникаетъ вопросъ: какого рода дѣйствія, угрожающія безопасности, должны быть запрещаемы: тѣ ли, при которыхъ является возможность, или тѣ только, при которыхъ усматривается необходимость вреднаго послѣдствія? Въ первомъ случаѣ можетъ пострадать свобода, во второмъ безопасность. Для рѣшенія этого вопроса, говоритъ Гумбольдтъ, не существуетъ опредѣленнаго мѣрила. Вообще, надобно держаться средняго пути, но въ приложеніи къ отдѣльнымъ случаямъ, можно руководствоваться только вѣроятностями. По естественному праву, запрещаются только тѣ дѣйствія, которыми наносится вредъ другому по винѣ дѣятеля; но государство не можетъ ограничиваться этими предѣлами, предоставляя гражданамъ самимъ пріобрѣтать достаточно опытности и осторожности, чтобы ограждать себя отъ опасности. Общимъ правиломъ можно выставить слѣдующее положеніе: „въ видахъ охраненія безопасности, государство должно запрещать или ограничивать тѣ дѣйствія, которыхъ послѣдствія нарушаютъ права другихъ, то есть, безъ ихъ согласія умаляютъ ихъ свободу и собственность, или отъ которыхъ этого можно

---

[1]) Ideen etc. X, стр. 108, 116.
[2]) Тамъ же, стр. 109.

съ вѣроятностью ожидать, при чемъ всегда слѣдуетъ принимать въ соображеніе, съ одной стороны, величину грозящаго вреда, съ другой стороны, важность проистекающаго изъ закона стѣсненія свободы. Всякое другое ограниченіе частной свободы граждан лежитъ внѣ предѣловъ дѣятельности государства“ [1]).

Оказывается, слѣдовательно, что тутъ опредѣленной границы положить нельзя; все предоставляется усмотрѣнію. Какъ скоро дѣло идетъ не только о пресѣченіи преступленій, но и о предупрежденіи вредныхъ дѣйствій, согласно съ требованіями безопасности, такъ къ точному и опредѣленному началу права присоединяется совершенно неопредѣленное начало пользы, въ силу котораго дѣятельность государства можетъ получить самые широкіе и стѣснительные размѣры. Очевидно, что тутъ вопросъ идетъ уже не только о нарушеніи правъ, но и о благосостояніи граждан; послѣднее такимъ образомъ, волею или неволею, становится предметомъ попеченія государства. Безопасность заключаетъ въ себѣ оба элемента: право и благосостояніе. На практикѣ они связаны неразрывно; а потому всѣ попытки построить государство на чисто юридическихъ началахъ должны оставаться тщетными.

Менѣе затрудненій представляетъ опредѣленіе государственной дѣятельности въ области гражданскаго права. Однако и здѣсь возникаетъ вопросъ: на сколько государство обязано поддерживать принудительною силою выраженія частной воли? Это касается, прежде всего, обязательствъ. Государство, говоритъ Гумбольдтъ, очевидно не можетъ признать силу договоровъ, которыхъ условія нарушаютъ права постороннихъ лицъ или противорѣчатъ общимъ законамъ. Но этого мало: охраняя личную свободу, оно не можетъ допустить, чтобы человѣкъ, вслѣдствіе минутной необдуманности, наложилъ на себя оковы на цѣлую жизнь. Поэтому, не только договоры, которыми человѣкъ отдаетъ себя въ рабство другому, должны быть признаны незаконными, но и всякія обязательства касательно личныхъ услугъ должны быть ограничены извѣстнымъ числомъ лѣтъ. Съ тою же цѣлью государство должно облегчать по возможности расторженіе подобныхъ обязательствъ. Въ особенности тамъ, гдѣ личныя отношенія основаны на внутреннихъ чувствахъ и обнимаютъ всю жизнь человѣка, какъ въ бракѣ, расторженіе должно быть допущено во всякое время и безъ всякаго приведенія причинъ [2]).

---

[1]) Ideen etc. X, стр. 111—113.
[2]) Ideen etc. XI, стр. 117—122.

Тѣже соображенія должны имѣть мѣсто и въ вопросѣ о законной силѣ завѣщаній. Хотя, строго говоря, человѣкъ не имѣетъ права распоряжаться своимъ имуществомъ въ то время, когда онъ уже перестамъ самъ существовать, однако, съ одной стороны, личной волѣ человѣка всегда слѣдуетъ отдать предпочтеніе передъ постановленіями государства, съ другой стороны, было бы слишкомъ жестоко лишать человѣка возможности оказать благодѣяніе и послѣ смерти, тѣмъ болѣе, что этимъ устанавливаются крѣпчайшія связи между людьми. Поэтому, за исключеніемъ опредѣленной части, обезпечивающей законныхъ наслѣдниковъ, слѣдуетъ признать свободу завѣщаній. Но это право должно простираться единственно на назначеніе наслѣдниковъ, нисколько не стѣсняя свободы послѣднихъ. Всякія распоряженія, ограничивающія волю другихъ поколѣній, слѣдуетъ признать незаконными. Государство, съ своей стороны, при опредѣленіи законнаго порядка наслѣдованія, должно воздерживаться отъ всякихъ политическихъ видовъ, не задавая себѣ задачею ни сохраненія блеска семействъ, ни раздробленія имуществъ, а ограничиваясь строгою почвою права [1]).

Съ той же точки зрѣнія предоставленія возможнаго простора личной свободѣ слѣдуетъ обсуждать и вопросъ о правахъ корпорацій, въ которыхъ одно поколѣніе смѣняется другимъ. Подобные мелкіе союзы въ высшей степени полезны для развитія личности, но только тогда, когда они не втѣсняютъ ее въ узкую рамку, изъ которой нѣтъ возможности выйти. Одно поколѣніе не имѣетъ права налагать свою волю на другое. Поэтому всякая корпорація должна быть признана, только какъ соединеніе наличныхъ членовъ, большинству которыхъ должно быть предоставлено право распоряжаться по усмотрѣнію всѣми ея силами и имуществомъ [2]).

Нельзя не замѣтить, что этимъ уничтожается самая сущность корпоративнаго права, которое состоитъ въ независимости общественнаго учрежденія отъ частной воли лицъ. Корпорація становится временнымъ товариществомъ, и большинству дается возможность обратить общественное достояніе въ свою частную пользу. Вообще, забота о личной свободѣ вовлекла Гумбольдта въ совершенно одностороннія и противорѣчащія другъ другу положенія. Съ одной стороны, во имя свободы, человѣкъ ограждается отъ послѣдствій собственной необдуманности: ему запреща-

---

[1]) Ideen etc. XI, стр. 122—127.
[2]) Тамъ же, стр. 129, 130.

ется добровольно налагать на себя излишнія стѣсненія; съ другой стороны, той же минутной необдуманности дается полнѣйшій просторъ въ гораздо болѣе важныхъ дѣлахъ, напримѣръ, при расторженіи такого союза, который, по существу своему, долженъ быть заключаемъ на всю жизнь, каковъ бракъ. Точно также и въ вопросѣ о наслѣдствѣ, государству запрещается имѣть въ виду какія бы то ни было политическія цѣли; но въ сущности, все клонится къ полной свободѣ лица, съ уничтоженіемъ всякихъ преемственныхъ учрежденій, а это есть уже извѣстная политическая цѣль, ибо государственный порядокъ въ значительной степени зиждется на гражданскомъ.

Что касается до возстановленія нарушеннаго права гражданскимъ судопроизводствомъ, то Гумбольдтъ справедливо замѣчаетъ, что государство, становясь высшимъ судьею между сторонами, должно, съ одной стороны, дѣйствовать не иначе, какъ по ихъ волѣ, то есть, держаться состязательнаго порядка, а не слѣдственнаго; съ другой стороны, оно не должно предоставлять сторонамъ излишняго простора, что ведетъ къ крючкотворству и къ нескончаемымъ тяжбамъ. Точно также и въ требованіи формальныхъ актовъ, имѣющихъ силу, какъ судебныя доказательства, надобно, съ одной стороны, обезпечить достовѣрность дѣлъ, съ другой стороны, избѣгать излишнихъ затрудненій и многосложности порядка [1]).

Наконецъ, послѣднее и важнѣйшее средство охранять безопасность состоитъ въ наказаніи преступленій. На основаніи вышепринятыхъ началъ, наказанію могутъ подвергаться только дѣйствія, нарушающія чужое право. Оскорбленія нравственности и вообще, всякія дѣйствія, касающіяся только самого дѣятеля или совершенныя съ согласія потерпѣвшихъ, не могутъ считаться преступленіями. Цѣль наказанія состоитъ въ предупрежденіи на будущее время дѣйствій подобнаго рода, посредствомъ устрашенія. Но такъ какъ дѣйствительность этого средства зависитъ отъ разнообразныхъ обстоятельствъ, отъ характера преступника и отъ свойствъ окружающей среды, то здѣсь невозможно установить опредѣленной мѣры, годной для всякаго времени и мѣста. Вообще, надобно стремиться къ уменьшенію строгости наказаній; ибо жестокія казни возбуждаютъ жалость и притупляютъ чувства народа; мягкія же наказанія, менѣе поражая тѣло, дѣйствуютъ болѣе нравственно и могутъ

---

[1]) Ideen etc. XII.

быть употребляемы чаще. Многое зависитъ и отъ положенія гражданъ; чѣмъ оно лучше, тѣмъ всякое стѣсненіе для нихъ чувствительнѣе. Поэтому въ свободныхъ государствахъ, гдѣ благосостояніе народа выше, наказанія могутъ быть менѣе строги. Общимъ правиломъ можно положить, что высшая мѣра наказанія должна быть по возможности низкая. Въ этихъ предѣлахъ, наказаніе должно быть соразмѣрно съ преступленіемъ: чѣмъ больше нарушеніе чужаго права, тѣмъ сильнѣе должно быть наказаніе. Это и есть то соотвѣтствіе, которое требуется справедливостью, и которое преступникъ обязанъ терпѣть. Ибо, хотя нѣтъ нужды выводить эту обязанность изъ согласія даннаго при вступленіи въ общество, однако преступникъ, какъ свободное лице, долженъ признать правомѣрность постигающей его кары, а эта правомѣрность состоитъ въ томъ, что право его стѣсняется на столько, на сколько онъ нарушилъ чужое. Бóльшаго онъ не обязанъ терпѣть. Поэтому всякіе посторонніе соображенія, какъ то, потребность усилить наказаніе въ видахъ безопасности, не могутъ быть признаны справедливыми. Подобныя мѣры, хотя бы онѣ придавали бóльшую силу отдѣльнымъ законамъ, подрываютъ именно то, что составляетъ крѣпчайшую опору всѣхъ законовъ, нравственныя понятія гражданъ. Только требуемая справедливостью соразмѣрность наказаній съ преступленіями способна установить гармонію между нравственнымъ развитіемъ народа и государственными учрежденіями [1]).

Очевидно, что при обсужденіи этого вопроса, у Гумбольдта смѣшиваются два разнородныя начала. Отправившись отъ системы устрашенія, признанной прежними криминалистами, онъ окончательно приходитъ къ системѣ воздаянія, установленной Кантомъ. Относительно преслѣдованія преступленій, Гумбольдтъ, сообразно съ своею теоріею, принимаетъ, разумѣется, самыя либеральныя начала. Судья не долженъ употреблять никакихъ средствъ, выходящихъ изъ строгихъ предѣловъ права. Поэтому съ подозрѣваемымъ нельзя обращаться, какъ съ уличеннымъ преступникомъ. Не только пытка, но и обманъ безусловно воспрещаются; все должно производиться прямо и явно. Даже осужденнаго преступника не позволено оскорблять въ его человѣческихъ и гражданскихъ правахъ, ибо первыя могутъ быть отняты у него только съ жизнью, а вторыхъ онъ можетъ быть лишенъ только въ силу формальнаго приговора суда [2]).

---

[1]) Ideen etc. XIII, стр. 138—147.
[2]) Ideen etc. XIII стр. 138—147.

Наконецъ, Гумбольдтъ разсматриваетъ вопросъ о предупрежденіи преступленій. Этотъ вопросъ отличается отъ обсужденнаго выше вопроса о предупрежденіи опасныхъ дѣйствій тѣмъ, что въ послѣднихъ вредъ непосредственно проистекаетъ изъ дѣйствія, тогда какъ въ первыхъ нужно новое рѣшеніе преступной воли. Поэтому здѣсь предупрежденіе касается не столько внѣшнихъ дѣйствій, сколько самой воли лица. А такъ какъ большая часть преступленій проистекаетъ изъ несоразмѣрности между желаніями и средствами, то предупредительныя мѣры могутъ клониться или къ улучшенію положенія лицъ, или къ подавленію наклонностей, побуждающихъ людей къ нарушенію законовъ, или наконецъ, къ уменьшенію случаевъ совершить преступленіе. Всѣ эти мѣры, по мнѣнію Гумбольдта, должны быть признаны несоотвѣтствующими цѣли. Попеченіе государства о положеніи лицъ, могущихъ быть вовлеченными въ преступленіе, кромѣ того, что оно имѣетъ вредныя послѣдствія для характера получающихъ помощь, потому уже неумѣстно, что здѣсь пособіе основано на чисто индивидуальныхъ соображеніяхъ, а потому требуется вмѣшательство власти въ совершенно частныя дѣла. Можно полагать притомъ, что съ предоставленіемъ гражданамъ широкой свободы, подобныя положенія сдѣлаются гораздо рѣже и найдутъ врачеваніе въ частной благотворительности, безъ участія государства. Еще вреднѣе стремленіе государства дѣйствовать на нравы, подавленіемъ преступныхъ наклонностей. И тутъ, къ общимъ невыгодамъ присоединяется ненавистное вторженіе въ чисто личную область. Государство не можетъ дѣйствовать здѣсь иначе, какъ поручивъ извѣстнымъ лицамъ надзоръ за поведеніемъ гражданъ, а изъ этого проистекаетъ самый невыносимый гнётъ и безчисленныя злоупотребленія. Даже слабый надзоръ, безъ употребленія какихъ бы то ни было принудительныхъ мѣръ, не только безполезенъ, но и вреденъ. Пока гражданинъ не нарушаетъ закона, онъ долженъ имѣть право дѣйствовать совершенно свободно, не давая никому отчета въ своемъ поведеніи, и не подвергаясь унизительному надзору, который ведетъ только къ лицемѣрію. Даже лица, состоящія въ сильномъ подозрѣніи, лучше отдавать на поруки, нежели оставлять ихъ подъ надзоромъ правительственныхъ агентовъ. Что касается до уменьшенія случаевъ совершить преступленіе, то и здѣсь государство должно ограничиться наблюденіемъ за самымъ ходомъ преступнаго дѣйствія, когда преступникъ готовится уже привести его въ исполненіе. Все, что выходитъ изъ этихъ границъ, слишкомъ стѣснительно для свободы гражданъ. А

такъ какъ подобное наблюденіе не можетъ быть названо въ строгомъ смыслѣ предупрежденіемъ, то можно постановить общимъ правиломъ, что предупрежденіе преступленій не входитъ въ предѣлы вѣдомства государства [1]).

Устранивши изъ области государственной дѣятельности все, что не касается собственно безопасности, Гумбольдтъ дѣлаетъ однако исключеніе для тѣхъ разрядовъ гражданъ, которые не въ состояніи сами смотрѣть за собою, именно, для дѣтей и умалишенныхъ. Первые находятся подъ властью родителей, которые обязаны заботиться о ихъ благосостояніи и воспитаніи. Но государство должно охранять ихъ права отъ злоупотребленій родительской власти, не вмѣшиваясь однако въ воспитаніе и не требуя отъ родителей постояннаго отчета. Относительно же опекуновъ, замѣняющихъ родителей, права государства шире. Самый способъ и условія ихъ назначенія должны быть опредѣлены закономъ; отъ нихъ слѣдуетъ требовать и постояннаго отчета въ управленіи, ибо здѣсь связь менѣе тѣсна, и злоупотребленій можетъ быть больше. Ближайшее наблюденіе всего удобнѣе предоставить общинѣ; верховный же надзоръ долженъ принадлежать государству. Что касается до слабоумныхъ и умалишенныхъ, то на нихъ распространяются тѣже правила, съ тѣми различіями, которыя вытекаютъ изъ самаго ихъ положенія. Здѣсь, кромѣ того, необходимо и освидѣтельствованіе врачей [2]).

Таковы, заключаетъ Гумбольдтъ, указанныя теоріею границы государственной дѣятельности. При подобномъ порядкѣ, лице можетъ безпрепятственно развивать всѣ свои силы и способности; а съ другой стороны, между гражданами сами собою установляются тѣснѣйшія связи. Эта двоякая задача можетъ быть разрѣшена только самою широкою свободою. Вмѣстѣ съ тѣмъ, этимъ установляется истинное отношеніе между государствомъ и обществомъ. Только союзъ народа, то есть, свободныя отношенія гражданъ, въ состояніи доставить человѣку всѣ тѣ блага, для которыхъ онъ вступаетъ въ общество. Государство же составляетъ только средство для достиженія этой цѣли; оно всегда является не болѣе, какъ необходимымъ зломъ. Поэтому политическое устройство никогда не должно препятствовать свободному развитію общества. Можно сказать, что то устройство наилучшее, которое даетъ государству наименѣе вліянія

---

[1]) Ideen etc. XIII.
[2]) Ideen etc. XIV.

на характеръ гражданъ и внушаетъ имъ только уваженіе къ чужому праву въ соединеніи съ пламенною любовью къ собственной свободѣ. Впрочемъ, говоритъ Гумбольдтъ, этотъ вопросъ выходитъ изъ предѣловъ настоящаго изслѣдованія [1]).

Гумбольдтъ признаетъ однако, что описанный имъ порядокъ представляетъ не болѣе какъ идеалъ, къ которому слѣдуетъ стремиться, но котораго достиженіе едва ли когда нибудь возможно. Въ приложеніи же къ дѣйствительности всегда надобно соображаться съ существующими условіями. Каждая установившаяся форма жизни зависитъ отъ предшествующей и въ свою очередь опредѣляетъ послѣдующую. Въ этомъ выражается историческое развитіе человѣчества. Періодическіе перевороты исторіи представляютъ перевороты самаго человѣческаго духа. Въ данную эпоху, силы человѣчества устремляются на одну задачу и принимаютъ одностороннее направленіе; только въ совокупномъ движеніи мы можемъ усмотрѣть изумительное разнообразіе цѣлей и стремленій. Поэтому надобно дать господствующему направленію выразиться и изжиться до конца, а не идти ему прямо наперекоръ. Надобно дѣйствовать на мысли, на убѣжденія; этимъ путемъ новыя начала медленно и постепенно проникнутъ въ жизнь и разорвутъ наконецъ опутывающія ее сѣти. Главная задача государственнаго человѣка, согласно съ изложенными взглядами, состоитъ въ постепенномъ расширеніи свободы. Казалось бы, нѣтъ ничего легче, какъ снять съ людей висящія на нихъ оковы; повидимому, это можно сдѣлать во всякое время. Но когда граждане привыкли видѣть въ себѣ членовъ единаго цѣлаго, обнимающаго многія поколѣнія, невозможно внезапно лишить ихъ этого воззрѣнія, не ослабивъ ихъ энергіи и не повергнувъ ихъ въ бездѣйствіе. Только высшее образованіе можетъ убѣдить ихъ, что они гораздо плодотворнѣе дѣйствуютъ для будущаго, когда они направляютъ всѣ свои стремленія на ближайшую къ нимъ сферу и находятъ болѣе наслажденія въ самой дѣятельности и въ развитіи силъ, нежели въ непосредственныхъ результатахъ. При такихъ только убѣжденіяхъ, люди дѣлаются воспріимчивыми къ свободѣ, которая безъ того не приноситъ надлежащаго плода. Съ другой стороны однако, государственный человѣкъ долженъ пользоваться всѣми случаями, чтобы приготовлять людей къ свободѣ. А такъ какъ это приготовленіе состоитъ въ развитіи способности къ самодѣятельности, а эта способность развивается только

---

1) Ideen etc. XV.

свободою, то очевидно, что лучшимъ приготовленіемъ къ свободѣ служитъ сама свобода. Поэтому надобно снимать оковы по мѣрѣ того, какъ люди начинаютъ чувствовать ихъ тягость. Всякій шагъ по этому пути служитъ приготовленіемъ къ слѣдующему. Общимъ правиломъ должно быть сохраненіе единственно тѣхъ стѣсненій, которыя необходимо требуются жизнью. Необходимость, а не польза должна служить руководящимъ началомъ государственной дѣятельности, ибо необходимость даетъ намъ твердыя точки опоры и для всѣхъ вразумительна, тогда какъ польза — начало неопредѣленное, измѣнчивое, которое каждый можетъ толковать по своему и которое, въ сущности, ни для кого не убѣдительно.

Таковы результаты изслѣдованія Гумбольдта. Оно замѣчательно, какъ послѣдовательная попытка построить государство единственно на началахъ права. Очевидно, что все это воззрѣніе коренится въ системѣ Канта и здѣсь только имѣетъ свое значеніе. Какъ скоро человѣческая мысль вышла изъ предѣловъ чисто субъективной цѣли, какъ скоро она поняла государство, какъ органическій союзъ народа, такъ оно должно было рушиться само собою. Мы увидимъ у преемниковъ Канта дальнѣйшую судьбу этой теоріи.

3. ФИХТЕ.

Кантъ анализировалъ человѣческое познаніе, разобралъ различные его элементы, указалъ двоякій путь его происхожденія, но онъ не связалъ всего этого матеріала въ одно систематическое цѣлое. Идеи и опытъ являлись у него, какъ два противоположные полюса, между которыми нѣтъ перехода. Самыя формы познанія, пространство, время, категоріи, не были выведены изъ общаго начала. Тоже можно сказать и о принципахъ практическаго разума. Поэтому послѣдователямъ его предстояла еще значительная работа, чтобы достроить начатое имъ зданіе. Эта работа шла въ двоякомъ направленіи. Ближайшіе преемники Канта, какъ Рейнгольдъ, изслѣдовали преимущественно эмпирическую сторону предмета, факты сознанія, которые они производили отъ внѣшняго міра, признавая въ послѣднемъ нѣчто имъ соотвѣтствующее, хотя и недоступное человѣческому разумѣнію. Фихте, напротивъ, устремилъ свое вниманіе на проистекающую изъ разума форму. Онъ взялся вывести все человѣческое познаніе изъ единаго умозрительнаго начала, изъ чистаго самосознанія. По его воззрѣнію, содержаніе мысли не можетъ быть ей

чуждо; иначе оно не было бы мыслью. Всѣ наши ощущенія, всѣ наши понятія, ничто иное, какъ дѣйствія нашего я. Человѣкъ непосредственно познаетъ только самого себя, и если онъ свои ощущенія приписываетъ вліянію внѣшнихъ предметовъ, то это совершается опять же на основаніи законовъ его разума. Наше собственное воображеніе связываетъ и переноситъ вовнѣ внутреннія, разрозненныя представленія субъекта. Такимъ образомъ, все, что мы называемъ опытомъ, имѣетъ основаніе внутри насъ. Достовѣрность его опирается единственно на законахъ разума, а потому источникомъ всякой науки можетъ быть только самосознаніе.

Исходя отъ этихъ мыслей, Фихте въ главномъ своемъ сочиненіи, въ *Основаніи совокупнаго ученія о наукѣ* (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre), старался начертать общую систему законовъ разума, истекающую изъ единаго начала. Это сочиненіе вышло въ 1794 году. Въ послѣдствіи, онъ нѣсколько разъ переработывалъ его съ болѣе или менѣе значительными отступленіями отъ первоначальнаго изложенія. Недостатки субъективнаго идеализма побуждали его пробивать новые пути, что окончательно привело его къ совершенной перемѣнѣ образа мыслей. Но эти позднѣйшія передѣлки во многомъ уступаютъ первому произведенію. Такую же измѣнчивость мы встрѣчаемъ и въ его практическихъ воззрѣніяхъ. Въ 1796 году онъ издалъ *Основаніе естественнаго права на началахъ ученія о наукѣ* (Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre), гдѣ онъ съ строжайшею послѣдовательностью выводилъ свою теорію права и государства. Въ слѣдующемъ году вышла вторая часть этого сочиненія, подъ заглавіемъ: *Прикладное естественное право* (Angewandtes Naturrecht); она заключаетъ въ себѣ уже значительныя отступленія отъ первой части. Затѣмъ, въ 1798 году появилась *Система нравственаго ученія на началахъ ученія о наукѣ* (System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenchaftslehre). Здѣсь теорія государства излагается опять съ новой точки зрѣнія, въ связи съ нравственною системою. Наконецъ, послѣднее сочиненіе, относящееся къ этому періоду, есть *Замкнутое торговое государство* (Der geschlossene Handelsstaat), вышедшее въ 1800 году. Оно содержитъ въ себѣ полное развитіе тѣхъ началъ, которыя были положены въ *Прикладномъ естественномъ правѣ*. Въ позднѣйшую эпоху своей жизни, когда Фихте сталъ на новую почву, онъ излагалъ свое ученіе

въ многочисленныхъ сочиненіяхъ; но они выходятъ уже изъ предѣловъ субъективнаго идеализма, который мы разбираемъ въ этомъ отдѣлѣ. Объ нихъ будетъ рѣчь ниже.

Первоначальное ученіе Фихте нигдѣ не выразилось съ такою ясностью и послѣдовательностью, какъ въ первомъ изложеніи *Ученія о наукѣ*. Послѣдующія измѣненія, предпринятыя съ цѣлью обойти встрѣчающіяся затрудненія, произвели только новыя несообразности и придали его системѣ болѣе односторонній характеръ. Здѣсь же высказывается цѣльная, свѣжая мысль, со всѣми своими существенными качествами и со всѣми своими недостатками.

Фихте прямо отправляется отъ чистаго самосознанія, которое лежитъ въ основаніи всякаго знанія. Первое, неоспоримое положеніе, которое мы можемъ высказать о предметѣ, каковъ бы онъ ни былъ, его тождество съ собою (А = А), имѣетъ основаніемъ тождество субъекта, высказывающаго это положеніе. Точно также и всякое сужденіе о различіи предметовъ предполагаетъ тождество субъекта, ихъ сличающаго. *Я есмь я* или *я = я*, есть поэтому первоначальное положеніе разума; самосознаніе есть начало всякаго знанія. Это — начало абсолютное, далѣе котораго идти невозможно. Все, что человѣкъ думаетъ и чувствуетъ, онъ понимаетъ, какъ *свои* мысли и ощущенія, все это существуетъ *въ немъ* и *для него*, слѣдовательно, предполагаетъ существованіе сознающаго субъекта. Самосознаніе же само себѣ служитъ началомъ. Я есмь, потому что я сознаю себя, и наоборотъ, я сознаю себя, потому что я есмь, ибо сущность моего я состоитъ именно въ самосознаніи. И если спросятъ, какъ часто водится: чѣмъ было я до самосознанія? то надобно отвѣчать, что его вовсе не было, ибо оно становится я только въ силу самосознанія; все же остальное, что оно сознаетъ или представляетъ, полагается имъ и существуетъ въ немъ и для него. Сознающій субъектъ есть, слѣдовательно, абсолютное начало, какъ для себя самого, такъ и для всего, что въ немъ заключается [1]).

Таковъ основной законъ разума, законъ тождества, исходящій изъ внутренней рефлексіи, изъ тождества субъекта съ самимъ собою. Съ этимъ непосредственно связанъ и другой законъ. Всякое сознаніе есть сознаніе чего нибудь опредѣленнаго. Сознавая себя, я необходимо сознаю себя опредѣленнымъ, слѣдовательно, отличнымъ отъ другаго; а потому,

---

[1]) Grundl. der gesammt. Wissenschaftsl. § 1, Werke, I, стр. 91—99.

какъ скоро я полагаю себя, такъ я неизбѣжно противополагаю себѣ нѣчто другое, *не - я*. Это — законъ противоположенія, на которомъ основано всякое различіе [1]).

Этотъ второй законъ не можетъ однако быть отдѣленъ отъ перваго. Чтобы сознать различное, я долженъ сопоставить оба представленія въ единомъ сознаніи и сравнить одно съ другимъ; чтобы опредѣлить ихъ, я долженъ положить между ними нѣчто общее обоимъ, *границу*, которая одна можетъ сдѣлать изъ нихъ опредѣленныя понятія. Отсюда третій основной законъ разума — законъ сочетанія противоположностей [2]).

Такимъ образомъ, мы имѣемъ тезисъ, антитезисъ и синтезъ, три основныя дѣйствія, изъ которыхъ слагается всякое познаніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ выведены и три основныя категоріи разума: реальность, отрицаніе и ограниченіе. Въ ограниченіи заключается и категорія количества, ибо совокупная реальность *дѣлится* между двумя противоположными опредѣленіями. Каждое изъ нихъ *отчасти* уничтожаетъ бытіе другаго, которое, вслѣдствіе того, является дѣлимымъ и количественно опредѣленнымъ [3]).

Взаимное ограниченіе противоположностей заключаетъ въ себѣ два различныхъ положенія: съ одной стороны, не-я ограничиваетъ *я*, съ другой стороны, я ограничиваетъ не-я. Первое есть основаніе теоретическаго разума, второе — разума практическаго [4]).

Въ познаніи, я полагаетъ себя ограниченнымъ и это ограниченіе приписываетъ вліянію другаго, не-я. Но существо нашего я состоитъ въ дѣятельности; слѣдовательно, оно можетъ быть ограничено только дѣятельностью противоположною, уничтожающею часть его дѣятельности, также какъ и оно, въ свою очередь, уничтожаетъ часть дѣятельности не-я. Отсюда категорія *взаимнодѣйствія*, отъ которой исходитъ всякое познаніе. Здѣсь я, съ одной стороны, полагаетъ себя страдательнымъ и произведеніе этого страданія приписываетъ не-я. За послѣднимъ, слѣдовательно, признается сила производить дѣйствіе въ другомъ. Отсюда категорія *причинности* и отношеніе причины къ слѣдствію. Съ другой стороны однако, это дѣйствіе, приписанное внѣшнему предмету, ничто иное, какъ представленіе, возникающее въ самомъ субъектѣ. И *я*, и не-я и ихъ

---

[1]) Grundl. der gesam. Wissenschaftsl. § 2, стр. 101—105.
[2]) Тамъ же, § 3, стр. 105—111.
[3]) Тамъ же, I стр. 99, 105, 113, 122.
[4]) Тамъ же, § 4, стр. 125—127.

взаимныя отношенія, все это—положенія, истекающія изъ сознанія; все это я признаетъ *своими* понятіями, а потому полагаетъ таковыми. Вслѣдствіе этого, я получаетъ болѣе обширное значеніе. Оно является не только, какъ опредѣленное понятіе, которому противополагается не-я; оно становится общею сферою, заключающею въ себѣ разнородныя опредѣленія и содержащею ихъ въ своемъ единствѣ. Отсюда категоріи *субстанціи* и *признаковъ* или *видоизмѣненій*. Различные признаки признаются проявленіями и опредѣленіями единой субстанціи. Взаимнодѣйствіе между я и не-я превращается такимъ образомъ во взаимнодѣйствіе сознающаго субъекта съ самимъ собою [1]).

Субъектъ не можетъ однако обойтись безъ вліянія противоположнаго ему объекта. Неопредѣленное я, заключающее въ себѣ возможность всякихъ различій, не можетъ само собою положить въ себѣ извѣстное, частное опредѣленіе; неограниченное не можетъ произвольно себя ограничить. Всякое ограниченіе субъекта, то есть, всякая объективная его дѣятельность, предполагаетъ, слѣдовательно, вліяніе объекта. Но это вліяніе нельзя понимать, какъ произведенное на субъектъ впечатлѣніе, или какъ данный ему матеріалъ. Въ сознаніи нѣтъ ничего, что̀ бы не было положено самимъ субъектомъ; я есть чистая дѣятельность, и всякое его ощущеніе ничто иное, какъ частное его дѣйствіе, которое оно поэтому и сознаетъ своимъ. Мы, въ сущности, ощущаемъ только себя, и затѣмъ, въ силу законовъ своего разума, приписываемъ эти ощущенія дѣйствію внѣшнихъ предметовъ. Единственное, слѣдовательно, что можетъ быть произведеніемъ чуждаго намъ элемента, это—*ограниченіе* дѣятельности субъекта, то есть, отрицаніе части его дѣятельности. Частное отрицаніе самого себя не можетъ исходить изъ самого субъекта; оно можетъ явиться въ немъ только какъ извнѣ положенный ему *предѣлъ*, или какъ *преткновеніе* (Anstoss), которое его дѣятельность встрѣчаетъ на своемъ пути. Отсюда возможность сознанія. Встрѣчая преткновеніе, дѣятельность обращается внутрь; происходитъ рефлексія, а съ нею и всѣ явленія, сопровождающія сознаніе. Но это преткновеніе не можетъ быть постояннымъ и непреложнымъ. Если бы субъектъ, встрѣчая преткновеніе, оставался въ этомъ положеніи, онъ *былъ бы* ограниченъ, но онъ *не сознавалъ бы* себя ограниченнымъ. Ограниченіе существовало бы *для другаго*, а не *для него самого*.

---

[1]) Gundl. der gesammt. Wissenschaftsl. § 4, стр. 127—145.

Сознавать себя ограниченнымъ можетъ только тотъ, кто вышелъ изъ границы, и кто вслѣдствіе этого можетъ сравнить свое ограниченное состояніе съ неограниченнымъ. Поэтому рефлексія и проистекающее изъ нея сознаніе возможны только вслѣдствіе сочетанія въ одномъ субъектѣ двухъ противоположныхъ опредѣленій: безконечнаго и конечнаго. Безъ ограниченія нѣтъ сознанія неограниченности, и наоборотъ, безъ неограниченности нѣтъ сознанія ограниченія. Эти два противоположныя начала необходимо связаны другъ съ другомъ; одно требуется другимъ. Но полное ихъ соглашеніе лежитъ въ безконечности. Полагая себѣ границу, субъектъ тѣмъ самымъ изъ нея выходитъ и отодвигаетъ ее далѣе, и наоборотъ, отодвигая ее, онъ опять полагаетъ себѣ границу. Это — взаимодѣйствіе, которое никогда не можетъ завершиться. Поэтому познанію нѣтъ предѣловъ [1]).

Такое воззрѣніе, говоритъ Фихте, лежитъ посерединѣ между чистымъ идеализмомъ и чистымъ реализмомъ. Чистые идеалисты, какъ Лейбницъ, все производятъ изъ самого субъекта; но при этомъ остается необъясненнымъ, 1) какимъ образомъ субъектъ можетъ самъ себя ограничить. Ограниченіе должно быть признано ими, какъ данное, предуставленное, то есть, произведенное другимъ существомъ. 2) При данной ограниченности непонятно, какимъ образомъ возможно сравненіе этого состоянія съ состояніемъ неограниченности. 3) Не объясняется, почему мы свои ощущенія приписываемъ дѣйствію внѣшнихъ предметовъ. Если ограниченіе проистекаетъ изъ собственныхъ законовъ субъекта, то онъ самъ долженъ считать себя причиною этого ограниченія; существованіе внѣшнихъ предметовъ для него въ такомъ случаѣ немыслимо. Итакъ, въ этой системѣ не объясняется то, что должно быть объяснено. Съ другой стороны, реалисты, признающіе дѣйствительное существованіе внѣшнихъ предметовъ, производящихъ впечатлѣніе на умъ человѣческій, не въ состояніи объяснить, какимъ образомъ внѣшнее, механическое дѣйствіе можетъ произвести идеальное представленіе, и какъ отъ ограниченнаго можно перейти къ безконечному. Въ ихъ системѣ существуетъ только одинъ рядъ реальныхъ явленій, идущихъ отъ причины къ слѣдствію, между тѣмъ какъ въ сознаніи существуетъ двойственный рядъ, реальный и идеальный, объективный и субъективный. Сознавая себя, я полагаетъ себя не только какъ объектъ, то есть, какъ реальное явленіе,

---

[1]) Grundl. der gesammt. Wissenschaftsl. § 4 S. Werke, I, стр. 145—227.

но и какъ субъектъ, *взирающій* на это явленіе, какъ лице, *для котораго* оно существуетъ. Это существованіе *для себя*, это внутреннее око не можетъ быть объяснено никакимъ механическимъ процессомъ, и когда реалисты стараются вывести его изъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ, они запутываются въ неразрѣшимыя противорѣчія и изрекаютъ слова, лишенныя всякаго смысла. Сознаніе можетъ быть объяснено только изъ самобытнаго начала, составляющаго источникъ всякаго познанія. Внѣшніе предметы существуютъ для насъ единственно въ силу законовъ нашего разума, а потому они должны быть выведены изъ послѣднихъ [1]).

Таковъ былъ результатъ, къ которому пришелъ Фихте относительно теоріи познанія, результатъ, въ основаніи своемъ, несомнѣнно вѣрный. Такъ какъ мы все познаемъ посредствомъ разума, то законы разума, открывающіеся намъ изъ самосознанія, безспорно составляютъ источникъ всякаго знанія. Опытъ есть уже нѣчто производное, которое должно быть объяснено изъ перваго. Это было возвращеніе къ первоначальному положенію Декарта: *я думаю, слѣдовательно, я есмь*, положенію, представляющему полное отвлеченіе отъ всего, кромѣ чистаго самосознанія. Но это возвращеніе совершалось на почвѣ идеализма; самосознаніе представлялось, какъ сочетаніе двухъ противоположныхъ началъ, общаго и частнаго, безконечнаго и конечнаго, мысли и реальнаго бытія. Отсюда выводились основные законы познанія и тѣ формы и категоріи, подъ которыя разумъ подводитъ многообразіе явленій. Отсюда Фихте выводилъ и различныя способности человѣка, которыя у Канта оставались разъединенными: воображеніе, умъ, разсудокъ, разумъ. Всѣ онѣ представлялись, какъ проявленія единой способности къ рефлексіи, въ различныхъ ея ступеняхъ. Такимъ образомъ, весь умственный міръ человѣка былъ связанъ въ единую систему, истекающую изъ одного источника.

Вмѣстѣ съ тѣмъ однако, здѣсь оказывались и границы этого воззрѣнія, а потому и необходимость дальнѣйшаго движенія мысли. Кореннымъ условіемъ рефлексіи являлось чуждое субъекту *преткновеніе*, то есть, взаимнодѣйствіе съ внѣшнимъ міромъ, которое одно объясняетъ всѣ частныя опредѣленія мысли, составляющія матеріалъ познанія. Между тѣмъ, въ теоріи Фихте, гдѣ все выводится изъ чисто субъективныхъ законовъ, для такого взаимнодѣйствія нѣтъ мѣста. Тутъ внѣшнее бытіе представ-

[1]) Grundl. der gesammt. Wissenschaftsl. Werke I, стр. 154 — 157, 178; Erst. Einl. in die Wissenschaftsl. 6: Werke, I, стр. 435—440.

ляется не болѣе, какъ созданіемъ субъекта, объективирующаго свои ощущенія; иного значенія оно не имѣетъ. Поэтому, встрѣчающееся на пути разума претикновеніе остается совершенно непостижимымъ. Система Фихте дѣйствительно составляетъ единое цѣлое, вытекающее изъ одного начала; но она предполагаетъ совершенно непонятное и чуждое ей условіе существованія. Полнаго объясненія явленій познанія все таки нѣтъ.

Критика не замедлила обнаружить этотъ недостатокъ, и самъ Фихте, въ дальнѣйшей обработкѣ своей мысли, старался освободить ее отъ этого чуждаго элемента. Онъ хотѣлъ вывести самое претикновеніе изъ законовъ разума, именно, изъ рефлексіи, составляющей его сущность. Въ этой новой формѣ, которую онъ придалъ своему ученію, онъ отправляется уже не отъ сознающаго себя субъекта, а отъ первоначальнаго, нераздѣльнаго я, лежащаго въ основѣ самосознанія и заключающаго противоположныя свои опредѣленія въ первобытномъ единствѣ. Этотъ первоначальный субъектъ-объектъ, приходя къ самосознанію, полагаетъ свое тождество, но вмѣстѣ съ тѣмъ противополагаетъ самого себя самому себѣ: онъ является, съ одной стороны, субъектомъ, съ другой объектомъ. Отсюда различеніе въ первоначальномъ единствѣ и происхожденіе опредѣленія въ неопредѣленномъ. Отсюда кажущееся претикновеніе, которое приписывается дѣйствію внѣшняго міра. Истинный источникъ его есть рефлексія [1]).

Очевидно однако, что если этимъ объясняется общее начало различенія въ субъектѣ, если оказывается, что въ силу собственныхъ законовъ разума, единство точно также невозможно безъ различія, какъ и различіе безъ единства, то все же этимъ не объясняются частныя опредѣленія мысли, отнюдь не истекающія изъ простаго противоположенія субъекта и объекта. Почему въ данную минуту я имѣю *это* ощущеніе, а не другое? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, который, между прочимъ, задавалъ ему Рейнгольдъ, Фихте принужденъ былъ признать, что весь рядъ частныхъ опредѣленій субъекта есть для него нѣчто данное, *предуставленное*; то есть, онъ усвоивалъ себѣ всѣ тѣ выводы односторонняго спиритуализма, которыхъ противорѣчія онъ самъ указывалъ прежде. Чтобы спасти свою систему, онъ, правда, дѣлалъ исключеніе для чистаго самоопредѣленія, которое одно онъ признавалъ не предуставленнымъ,

---

[1]) Syst. der Sittenl. Einl. §§ 5, 6: Werke, IV, стр. 4—8.

а свободнымъ [1]); но гдѣ же остается мѣсто для свободы, если всѣ частныя опредѣленія субъекта отъ него не зависятъ?

Въ другихъ сочиненіяхъ, Фихте прямо высказывалъ, что матеріалъ познанія долженъ вѣчно оставаться непостижимымъ для разума, ибо всякое дѣйствительное знаніе отправляется отъ фактическаго состоянія, предшествующаго всякому понятію и составляющему необходимое его условіе [2]). Но въ такомъ случаѣ, содержаніе познанія не истекаетъ изъ чистаго мышленія и не опредѣляется имъ. Въ субъектѣ, безъ сомнѣнія, слѣдуетъ признать дѣятельность, предшествующую рефлексіи; иначе самая рефлексія невозможна. Но если все, въ немъ заключающееся, происходитъ единственно отъ него самого, то всякое непосредственное его опредѣленіе должно быть рефлектировано, слѣдовательно, понято и выведено изъ необходимыхъ законовъ разума. Въ я нѣтъ ничего, что бы оно само въ себѣ не полагало: таково первое положеніе Фихте. Поэтому, то что въ немъ оказывается непостижимымъ, можетъ быть только произведеніемъ другаго, чуждаго ему элемента. Претквовеніе прямо указывало необходимость перейти къ объективнымъ началамъ; но Фихте, вмѣсто того, все болѣе и болѣе погружался въ субъективность. Въ своемъ отрицаніи возможности внѣшнихъ впечатлѣній, онъ доходитъ наконецъ до того, что всякая дѣйствительность передъ нимъ исчезаетъ. „Весь міръ явленій, говоритъ онъ, нѣчто иное, какъ простой, формальный законъ индивидуальнаго знанія, то есть, простое, чистое, совершенное ничто“ [3]). При такомъ воззрѣніи, все міросозерцаніе ограничивается уже однимъ, самого себя не понимающимъ я. Это былъ крайній предѣлъ, до котораго дошелъ Фихте въ своемъ субъективномъ идеализмѣ. Недостатки этой точки зрѣнія побуждали его искать исхода; но всѣ новые обороты, которые онъ давалъ своей мысли, были не улучшеніемъ, а ухудшеніемъ первоначальной системы. Онъ запутывался въ новыя противорѣчія и принужденъ былъ принимать положенія, которыя самъ онъ прежде основательно отвергалъ. Мы увидимъ однако, что идя этимъ путемъ, онъ все таки окончательно пришелъ къ объективнымъ началамъ, но съ чисто одностороннимъ характеромъ. Одинъ нравственный міръ получилъ для него значеніе; міръ природы оставался ему вѣчно чуждымъ.

---

[1]) Syst. der Sittenl. стр. 101.
[2]) Darstel. der Wissenschaftsl. § 42: Werke, II, стр. 136.
[3]) Darstel. der Wissenschaftsl. § 46: Werke, II, стр. 150.

Еще значительнѣе затрудненія, которыя представляются субъективному идеализму въ практической области. Съ точки зрѣнія *Ученія о наукѣ*, практическій разумъ заключаетъ въ себѣ высшій законъ разума теоретическаго. Послѣдній исходитъ изъ понятія о своей ограниченности: здѣсь я опредѣляется дѣйствіемъ не-я. Но, какъ мы видѣли, сознаніе своего ограниченія предполагаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и выходъ изъ этого ограниченія, сознаніе своей безконечности. Оба опредѣленія принадлежатъ единому я. Отсюда требованіе, чтобы ограниченное я было сообразно съ безконечнымъ или абсолютнымъ я, то есть, чтобы первое опредѣлялось послѣднимъ; а такъ какъ ограниченное я состоитъ въ зависимости отъ не-я, то изъ этого слѣдуетъ, что самое не-я должно опредѣляться дѣйствіемъ абсолютнаго я. Этимъ только способомъ я можетъ выдти изъ своей границы и положить себя безконечнымъ. Это и есть начало практическаго разума, связывающаго ограниченное я съ абсолютнымъ. Коренной его законъ есть требованіе соотвѣтствія объекта субъекту, на основаніи абсолютнаго самоопредѣленія субъекта. Это то, что Кантъ называлъ категорическимъ императивомъ. Но Кантъ ограничился фактическимъ признаніемъ этого закона; Фихте же выводилъ его изъ самой сущности человѣческаго разума, доказывая, что безъ этого нѣтъ связи между различными опредѣленіями сознанія, между я, какъ субъектомъ, и я, какъ объектомъ, то есть, нѣтъ самосознанія [1]).

Съ другой стороны однако, это требованіе никогда не можетъ быть осуществлено въ дѣйствительности. Если бы возможна была абсолютная причинная связь между субъектомъ и объектомъ, то первый не встрѣчалъ бы претиновенія и не чувствовалъ бы себя ограниченнымъ, слѣдовательно, опять не было бы сознанія. Рефлексія необходимо предполагаетъ взаимодѣйствіе между я и независимымъ отъ него не-я; послѣдній поэтому никогда не можетъ уничтожиться и превратиться въ простое опредѣленіе субъекта. Поэтому и требованіе соотвѣтствія объекта субъекту остается *стремленіемъ* (Streben), а такъ какъ это стремленіе исходитъ изъ абсолютнаго я, то оно само безконечно. Въ силу абсолютной своей сущности, я стремится положить въ себѣ всякую реальность; но осуществленіе этой цѣли лежитъ въ безконечности; я можетъ только приближаться къ ней постепеннымъ расширеніемъ своихъ границъ, то есть, практическою дѣятельностью, которой соотвѣтствуетъ и расширеніе познанія.

---

[1]) Grundl. der gesammt. Wissenschaftsl. § 5: Werke, I, стр. 246—260.

Эта въ безконечности лежащая цѣль есть *идеалъ*, область свободнаго творчества. Здѣсь я, ничѣмъ не ограниченное, создаетъ свой собственный міръ, на основаніи своихъ требованій и законовъ. Съ другой стороны, область чувственныхъ, ограниченныхъ представленій есть міръ *реальный*, въ которомъ я не дѣйствуетъ свободно, а находится въ зависимости отъ чуждаго ему начала. Поэтому реальный міръ никогда не можетъ вполнѣ соотвѣтствовать идеальному. Но эти двѣ области неразрывно связаны одна съ другою. Безъ реальнаго міра нѣтъ идеальнаго, ибо идеальное стремленіе есть все таки объективное стремленіе, а объектъ не дается чистою дѣятельностью разума: онъ получается изъ отношенія къ не-я. Наоборотъ, всякое реальное опредѣленіе, будучи произведеніемъ сознанія, заключаетъ въ себѣ идеальный элементъ: само я, чувствуя себѣ ограниченнымъ, въ силу собственныхъ законовъ, противополагаетъ себѣ не-я. Изъ этого ясно, что источникъ идеальныхъ и реальныхъ представленій одинъ и тотъ же; взаимодѣйствіе съ внѣшнимъ міромъ превращается во взаимодѣйствіе субъекта съ самимъ собою. Это—кругъ, изъ котораго никогда не можетъ выдти ограниченное разумное существо: съ одной стороны, оно необходимо должно предполoжить нѣчто отъ него независимое, внѣ его сущее, то есть, внѣшніе предметы; съ другой стороны, оно не можетъ не признать, что эти предметы ничто иное, какъ произведеніе собственной его дѣятельности, переносящей свои субъективныя ощущенія на внѣшній міръ. Такова точка зрѣнія критическаго идеализма, занимающаго середину между догматическимъ идеализмомъ и догматическимъ реализмомъ. Изъ этихъ двухъ ученій, первое признаетъ существованіе внѣшнихъ предметовъ только *для насъ*, а не *внѣ насъ*, второе же признаетъ ихъ дѣйствительное, независимое отъ насъ бытіе, но не объясняетъ, какимъ образомъ они могутъ существовать *для насъ*. Критическій же идеализмъ, исходя отъ рефлексіи, составляющей сущность нашего я, выводитъ изъ нея необходимость внѣшняго вліянія; но онъ приписываетъ этому вліянію только чувство ограниченности, которымъ возбуждается сознаніе; всѣ же опредѣленія предметовъ онъ признаетъ произведеніемъ творческой дѣятельности субъекта [1]).

Нельзя не замѣтить, что въ этой системѣ, вся практическая дѣятельность субъекта производитъ только идеальныя опредѣленія. Реальный міръ весь состоитъ въ зависимости отъ не-я; мы получаемъ объ немъ

---

[1]) Grundl. der gesammt. Wissenschaftsl. § 5; Werke, I, стр. 261—285.

понятіе единственно черезъ посредство ощущеній, которыя мы не можемъ сами въ себѣ возбуждать. Между тѣмъ, требуется соотвѣтствіе этого міра съ идеальнымъ, и хотя полное осуществленіе этой цѣли лежитъ въ безконечности, но все же предполагается постепенное къ ней приближеніе, безъ чего немыслима практическая дѣятельность субъекта, слѣдовательно, и самое его существованіе. Какъ же возможно это приближеніе? Какимъ образомъ можетъ я расширять свои границы, если не-я остается для него непостижимымъ предѣломъ, на который оно не можетъ имѣть никакого непосредственнаго дѣйствія?

Эти затрудненія Фихте разрѣшаетъ весьма неудовлетворительно. Здѣсь оказывается вся недостаточность субъективнаго идеализма. Система практическихъ опредѣленій субъекта выводится въ *Ученіи о наукѣ* изъ взаимодѣйствія влеченій и чувствъ. Стремленіе въ безконечность, встрѣчая противодѣйствіе, получаетъ опредѣленность и становится *влеченіемъ* (Trieb). Противодѣйствіе, съ своей стороны, производитъ извѣстное *ощущеніе*, которымъ удовлетворяется стремленіе къ рефлексіи, но не удовлетворяется безконечное влеченіе. Изъ послѣдняго, вслѣдствіе этого, рождается *неопредѣленное желаніе* (Sehnen). Это желаніе требуетъ реальнаго объекта, но само не можетъ его создать, ибо онъ дается только ощущеніемъ. Оно ограничивается отрицаніемъ существующаго ощущенія, какъ не удовлетворительнаго; отсюда *стремленіе къ перемѣнѣ*. Чтобы удовлетворить этому стремленію, нужно новое ощущеніе, смѣняющее и опредѣляющее прежнее. Но ощущенія независимы отъ субъекта; они возникаютъ изъ отношенія къ не-я. Спрашивается: наступитъ ли такое ощущеніе? Оно должно наступить, говоритъ Фихте, ибо оно составляетъ необходимое условіе сознанія, безъ чего я превращается въ ничто [1]). Когда же оно наступило, установляется гармонія между стремленіемъ и дѣйствительностью, а потому и чувство удовлетворенія, но только временно, ибо стремленіе въ безконечность опять беретъ свое, рождая неопредѣленное желаніе и требованіе перемѣны [2]).

Ясно, что въ этихъ выводахъ причинная связь между субъектомъ и объектомъ вовсе не объяснена. Новое ощущеніе, составляющее необходимое условіе познанія, наступаетъ совершенно независимо отъ субъекта; это—случайность, которая можетъ быть и не быть. Вслѣдствіе этого, са-

---

[1]) Grundl. der gesammt. Wissenschaftsl. § 10; Werke I. стр. 321.
[2]) Тамъ же, стр. 325—328.

мое расширеніе границъ не является плодомъ дѣятельности сознающаго я; приближенія къ идеалу тутъ не видать. Поэтому не оказывается и связи между реальнымъ и идеальнымъ міромъ: въ реальныхъ опредѣленіяхъ я все таки остается зависимымъ отъ чуждаго ему элемента, на который оно не можетъ имѣть никакого вліянія. Таковъ неизбѣжный выводъ субъективнаго идеализма. Пока мы не выходимъ изъ границъ субъекта и не признаемъ дѣйствительнаго взаимнодѣйствія съ внѣшнимъ міромъ, мы не въ состояніи объяснить никакого реальнаго дѣйствія. Только измѣняя дѣйствительныя опредѣленія внѣшнихъ предметовъ, мы можемъ порождать въ себѣ новыя ощущенія и тѣмъ самымъ расширять свои границы. Этимъ только путемъ возможно переведеніе идеальныхъ опредѣленій въ реальныя. Выводы Фихте сами собою указываютъ на необходимость этого взаимнодѣйствія; заслуга его состоитъ въ томъ, что онъ показалъ неразрывную связь двухъ противоположныхъ началъ въ человѣческомъ сознаніи, но границы субъективнаго идеализма не позволяли ему признать тѣ объективныя условія, которыя одни могутъ объяснить эту связь. Взаимнодѣйствіе противоположныхъ элементовъ сознанія необходимо предполагаетъ взаимнодѣйствіе субъекта съ внѣшнимъ міромъ; но это самое заставляетъ насъ признать внѣшній міръ не только за человѣческое представленіе, порождаемое столкновеніемъ съ неизвѣстнымъ предметомъ, а за дѣйствительно существующіе предметы, управляемые одинакими законами съ сознаніемъ. Субъективный идеализмъ самъ собою ведетъ къ объективному; внутренніе законы разума удостовѣряютъ насъ въ существованіи соотвѣтствующихъ имъ законовъ внѣшнихъ.

Фихте, какъ уже было сказано выше, не остановился на точкѣ зрѣнія, изложенной имъ въ *Ученіи о наукѣ*. Практическія его начала въ особенности требовали пополненія и поправокъ. Въ своей *Системѣ нравственнаго ученія* онъ изложилъ ихъ снова, съ большею полнотою и отчетливостью; самый ходъ мысли получилъ здѣсь нѣсколько иной оборотъ. При всемъ томъ, слабыя стороны основной точки зрѣнія остаются тѣже, и къ прежнимъ недостаткамъ присоединяются еще новые.

Мы видѣли, что уже въ эту пору Фихте отказался отъ предполагаемаго претиновенія, встрѣчаемаго сознаніемъ на своемъ пути, и хотѣлъ все вывести изъ одной рефлексіи. Это начало прямо переноситъ насъ на практическую почву. Сознавая себя, я отличаю въ себѣ субъектъ сознающій и объ-

ектъ сознаваемый; первый проявляется въ дѣятельности мысли, второй въ дѣятельности отличной отъ мышленія и идущей на внѣшній объектъ, то есть, въ волѣ. Послѣдующія рефлексіи могутъ относиться и къ мысли: всякая внутренняя дѣятельность сознается субъектомъ; но первоначально самосознаніе пробуждается сознаніемъ воли: я нахожу себя хотящимъ. Это хотѣніе я признаю своимъ. Между тѣмъ, въ немъ есть и чуждый мнѣ элементъ, именно, внѣшній объектъ или содержаніе хотѣнія. Это содержаніе я долженъ устранить, чтобы получить то, что принадлежитъ собственно мнѣ. Затѣмъ остается чистое самоопредѣленіе, которое, въ объективномъ своемъ значеніи, представляется, какъ самобытное стремленіе или какъ реальная, самостоятельная сила. Это стремленіе я приписываю себѣ, то есть, разумному, сознающему субъекту. Черезъ это сила подчиняется мысли, а вслѣдствіе того рождается понятіе о *свободѣ*, которая ничто иное, какъ причинность мысли въ реальномъ мірѣ. Всякая другая причинная связь, идущая отъ реальнаго бытія къ реальному бытію, есть связь необходимая; изъ нея возникаетъ необходимая цѣпь причинъ и слѣдствій. Здѣсь же, эта причинная связь примыкаетъ къ элементу, выходящему изъ ряда реальнаго бытія, къ элементу, который самъ себѣ начало: мысль не можетъ опредѣляться ничѣмъ инымъ, кромѣ себя самой, а потому ея причинность есть свобода. Съ другой стороны, реальное стремленіе субъекта, какъ объективное опредѣленіе, стоящее въ общей цѣпи причинъ и слѣдствій, не можетъ дѣйствовать иначе, какъ по необходимому закону; но такъ какъ оно подчиняется мысли, то этотъ законъ для него есть свобода. Разумное существо само себѣ даетъ законъ; самоопредѣленіе или автономія составляетъ самую его сущность. Если есть разумное существо, то оно не можетъ не сознавать себя свободнымъ; если же оно сознаетъ себя свободнымъ, то свобода должна быть закономъ для его дѣятельности. Разумное существо самостоятельно, абсолютно, само себѣ начало въ своемъ сознаніи, а потому и въ своей волѣ. Таковъ первоначальный его законъ, безъ котораго немыслимо самосознаніе. Это и есть категорическій императивъ практическаго разума, законъ, который не только является для насъ фактомъ сознанія, но составляетъ самую его основу. Это—законъ чистой мысли, а не дѣйствительности; онъ прилагается къ стремленію, а потому представляется, какъ *требованіе* или *должное* [1]).

---

[1]) Syst. der Sittenl. Erstes Hptst. Werke, IV, стр. 12—62.

Какимъ же образомъ осуществляется этотъ законъ? Какъ возможна причинность мысли въ дѣйствительномъ мірѣ? Чтобы получить чистый законъ хотѣнія, мы отдѣляли въ немъ субъективный элементъ отъ объективнаго, форму отъ содержанія. Но въ дѣйствительности, чистое хотѣніе немыслимо; я всегда хочу чего нибудь, и когда я это опредѣленіе отношу къ своей свободѣ, то я тѣмъ самымъ приписываю себѣ способность свободно опредѣляться къ тому или другому дѣйствію. Существо разума состоитъ въ томъ, что онъ сравниваетъ различное и содержитъ противоположное въ своемъ единствѣ. Въ приложеніи къ практикѣ, это начало рождаетъ выборъ между противоположными дѣйствіями на основаніи мысли. Съ другой стороны, всякое опредѣленіе получается изъ отношенія мысли къ внѣшнему міру, или къ тому, что она представляетъ себѣ внѣшнимъ міромъ; слѣдовательно, сознаніе хотѣнія можетъ возникнуть только изъ дѣйствительнаго хотѣнія; дѣйствительное же хотѣніе возникаетъ изъ дѣйствительнаго отношенія воли къ внѣшнему міру, то есть, изъ реальнаго дѣйствія. Встрѣчая сопротивленіе, которое онъ преодолѣваетъ, субъектъ приписываетъ это дѣйствіе себѣ и тѣмъ самымъ сознаетъ себя хотящимъ. Реальная причинность составляетъ, слѣдовательно, необходимое условіе самосознанія и свободы [1]).

Но какъ скоро я дѣйствую во внѣшнемъ мірѣ, такъ я долженъ руководствоваться управляющими имъ законами; моя свобода должна соображаться съ независимымъ отъ нея порядкомъ природы. Гдѣ же тутъ мѣсто для самоопредѣленія? Это затрудненіе разрѣшается тѣмъ, что эти законы и этотъ порядокъ не суть нѣчто для меня чуждое: все это — ничто иное, какъ произведеніе собственныхъ законовъ моего разума, переносящаго во внѣ субъективныя свои ощущенія. Природа представляется мнѣ такою, какою я самъ полагаю ее въ своей дѣятельности. То, что кажется мнѣ дѣйствіемъ на внѣшній міръ, въ сущности есть только расширеніе моихъ собственныхъ границъ; расширеніе же моихъ границъ, въ свою очередь, ничто иное, какъ отношеніе моей конечности къ моей безконечности. Всѣ опредѣленія внѣшняго міра не представляютъ для меня ничего другаго, кромѣ этого отношенія [2]).

Такимъ образомъ, вопросъ и здѣсь переносится на субъективную почву. Вмѣсто того, чтобы спрашивать: какъ я могу дѣйствовать на внѣш-

---

[1]) Syst. der Sittenleh. 2-tes Hptst. §§ 4—6; Werke, IV, стр. 63—93.
[2]) Тамъ же, § 7, стр. 93 и слѣд.

ній міръ? мы должны спросить: какъ я могу дѣйствовать на себя? Отвѣтъ заключается въ томъ, что различныя наши опредѣленія вытекаютъ изъ единаго *я*, которое только въ силу рефлексіи представляется въ двойственномъ видѣ [1]). Какъ объектъ, я является ограниченнымъ; оно содержитъ въ себѣ рядъ опредѣленій, составляющихъ нѣчто данное, предуставленное. Это — система влеченій и чувствъ, которую оно признаетъ своею природою. Поэтому объективное *я* представляется намъ, какъ произведеніе природы, или какъ органическое существо, имѣющее матеріальное тѣло и находящееся во взаимнодѣйствіи съ другими такими же тѣлами. Высшій законъ для этой природы есть стремленіе къ самосохраненію, а удовлетвореніе этого стремленія есть наслажденіе. Въ этомъ состоитъ низшая желательная способность человѣка [2]). Съ другой стороны, какъ субъектъ, я отрывается отъ своихъ естественныхъ опредѣленій и полагаетъ себя свободнымъ. Все, что возводится въ сознаніе, является плодомъ самоопредѣленія. Тутъ естественное влеченіе не имѣетъ никакой силы. Если субъектъ удовлетворяетъ влеченію, то это происходитъ не отъ слѣпаго повиновенія естественному инстинкту, а отъ *сознанія своего влеченія*. Послѣднее рефлектируется, становится объектомъ мысли, сравнивается съ другими, и рѣшеніе является результатомъ сознательнаго дѣйствія воли. Въ этомъ состоитъ формальная свобода человѣка: онъ можетъ слѣдовать влеченію или не слѣдовать, и изъ различныхъ влеченій выбирать то, которое ему кажется лучшимъ. Тѣ, которые отвергаютъ въ человѣкѣ свободу, отрицаютъ въ немъ самую возможность отрѣшаться отъ естественныхъ опредѣленій; но это отрицаніе основано единственно на предположеніи, что человѣкъ ничто иное, какъ произведеніе природы, стоящее, вмѣстѣ съ другими физическими существами, въ необходимой цѣпи причинъ и слѣдствій, то есть, именно на томъ, что требуется доказать. Поэтому ихъ возраженія всегда вращаются въ логическомъ кругѣ, кромѣ того что они противорѣчатъ непосредственному чувству человѣка, которое говоритъ ему, что онъ свободенъ. Философія объясняетъ это чувство, указывая на то, что оно составляетъ необходимое условіе сознанія.

Но человѣкъ не ограничивается формальною свободою. Онъ не только рефлектируетъ свои естественныя влеченія и тѣмъ дѣлаетъ ихъ предме-

---

[1]) Syst. der Sittenl. § 7, стр. 108, 120.
[2]) Syst. der Sittenl. § § 9, 10; стр. 101—182.

томъ сознательныхъ опредѣленій своей воли; онъ рефлектируетъ самую свою свободу. Черезъ это, понятіе о свободѣ становится руководящимъ началомъ его дѣятельности; субъектъ получаетъ свою самостоятельную цѣль, выходящую за предѣлы всего того, что дается ему естественными его опредѣленіями. Въ этомъ состоитъ *матеріальная* свобода человѣка, которая, какъ стремленіе, составляетъ высшую желательную его способность. Здѣсь свобода заключается не въ одномъ только выборѣ между чуждыми ей опредѣленіями; она сама себѣ становится самостоятельною цѣлью [1]).

Матеріальная свобода не можетъ однако быть единственною цѣлью человѣческой дѣятельности. Чистый законъ независимости даетъ только чистое отрицаніе. Поэтому нравственное ученіе, основанное исключительно на этомъ началѣ, должно имѣть формальный, отрицательный характеръ. Результатомъ его можетъ быть только полное самоотреченіе. Между тѣмъ, существо человѣка не ограничивается одною субъективною стороною. Субъектъ долженъ вмѣстѣ быть и объектомъ. А потому и свобода его должна осуществиться во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, сдѣлаться объективною; всякое же объективное дѣйствіе исходитъ отъ естественныхъ влеченій и имѣетъ цѣлью ихъ удовлетвореніе. Но съ другой стороны, объективное я тождественно съ субъективнымъ. Поэтому, высшимъ закономъ для естественныхъ влеченій должна быть полная свобода субъекта. Мы опять получаемъ здѣсь взаимнодѣйствіе двухъ элементовъ, истекающихъ изъ единой сущности. Цѣльное влеченіе, составляющее основное опредѣленіе субъектъ-объекта, вслѣдствіе рефлексіи разбивается на два противоположныхъ влеченія, на низшее и высшее, взаимнодѣйствіемъ которыхъ объясняется вся практическая, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вся теоретическая дѣятельность человѣка. Высшій для него законъ, конечная его цѣль, какъ разумнаго существа, есть полная свобода; но такъ какъ человѣческая природа ограничена, то осуществленіе этой цѣли возможно только посредствомъ ряда частныхъ дѣйствій, направленныхъ на внѣшній міръ и удовлетворяющихъ естественнымъ влеченіямъ субъекта. Изъ всѣхъ возможныхъ дѣйствій этого рода, онъ долженъ выбирать тѣ, которыя ведутъ къ окончательной цѣли, имѣя притомъ въ виду не наслажденіе, а свободу. Но такъ какъ полное совпаденіе ограниченнаго съ безконечнымъ лежитъ въ безконечности, то и полное осуществленіе свобо-

---

[1]) Syst. der Sittenl. § 10; Werke, IV, стр. 132—142.

ды возможно лишь въ безконечномъ будущемъ. Въ дѣйствительности, человѣкъ можетъ только приближаться къ этой цѣли. Тѣ дѣйствія, которыя къ ней ведутъ, составляютъ для него *обязанность*. Такимъ образомъ, нравственное ученіе не остается чисто формальнымъ; оно получаетъ объективное содержаніе, которое заимствуется изъ объективнаго міра, но подчиняется высшему, субъективному закону, управляющему человѣческою дѣятельностью. И внутренняя и внѣшняя сторона человѣка, исходя изъ единаго источника и подчиняясь единой цѣли, связываются неразрывною связью [1]).

Такова была теорія, которую Фихте выработалъ въ своей *Системѣ нравственнаго ученія*. Необходимость объяснить внѣшнее дѣйствіе была устранена съ устраненіемъ понятія о внѣшнемъ претзновеніи. Но черезъ это затрудненіе переносилось внутрь самого субъекта. Какъ могу я дѣйствовать на себя, когда всѣ мои частныя опредѣленія отъ меня не зависятъ и предуставлены на вѣки? Фихте объясняетъ это тѣмъ, что хотя я могу дѣлать только то, что сообразно съ моею природою, но изъ многихъ возможныхъ дѣйствій, я, въ силу свободнаго самоопредѣленія, выбираю то, которое ведетъ къ высшей цѣли. Между тѣмъ, эта высшая цѣль отдалена въ безконечность; въ дѣйствительности, мы осуществляемъ только частныя цѣли, а достиженіе всякой частной цѣли сознается посредствомъ ощущенія, опять же совершенно отъ насъ независимаго. Ни мое влеченіе, ни моя воля не въ состояніи произвести во мнѣ чувство принимаемой пищи: однимъ представленіемъ предмета я не могу изъ голоднаго сдѣлаться сытымъ. Совершенно справедливо, что представленіе внѣшняго дѣйствія окончательно сводится къ происходящей въ насъ внутренней перемѣнѣ, но въ томъ то и дѣло, что эта внутренняя перемѣна предполагаетъ не одну дѣятельность воли, но и дѣйствіе независимыхъ отъ насъ предметомъ. То чувство удовлетворенія, которое у насъ при этомъ рождается, зависитъ вовсе не отъ согласія воли съ влеченіемъ, какъ утверждаетъ Фихте [2]): въ такомъ случаѣ, стоило бы захотѣть то, къ чему насъ влечетъ инстинктъ, чтобы получить желанное. Это чувство возникаетъ изъ согласія воли съ ощущеніемъ независимаго отъ насъ предмета. И когда Фихте выводитъ всѣ наши представленія о внѣшнемъ мірѣ изъ отношенія нашей конечности къ нашей безко-

---

[1]) Syst. der Sittenl. § 12; Werke, IV, стр. 147—152.

[2]) Syst. der. Sittenl. Werke, IV Стр. 73, 74.

нечности, то съ этимъ можно согласиться, но при этомъ остается непонятнымъ, какимъ образомъ наша безконечность можетъ измѣнять нашу конечность, или какимъ образомъ мы можемъ расширять свои границы, когда эти границы независимы отъ нашей воли и предуставлены на вѣки. То непостижимое, которое было внѣ насъ, теперь оказывается внутри.

Очевидно, что при такомъ воззрѣніи сохраняется разрывъ субъекта съ самимъ собою; онъ является сочетаніемъ двухъ противоположныхъ элементовъ, не проникающихъ другъ друга. Между тѣмъ, вся система Фихте исходитъ изъ полнѣйшаго единства субъекта. Въ рефлексіи, я сознаетъ только себя самого, свои собственныя опредѣленія. Поэтому, тутъ не можетъ быть для него ничего непонятнаго, ибо это тоже самое я, только съ другой точки зрѣнія, какъ объективное, реальное бытіе; сущность же нашего я состоитъ именно въ сознаніи своей сущности. Въ этой системѣ невозможно, слѣдовательно, признать объективныя опредѣленія субъекта чѣмъ то даннымъ, предуставленнымъ, или даже случайными для него, какъ дѣлаетъ Фихте [1]), ибо они вытекаютъ изъ собственной его сущности и составляютъ реальное ея проявленіе. Съ этой точки зрѣнія немыслима и противоположность между естественными влеченіями и нравственными: первыя должны составлять только объективное проявленіе последнихъ. Наконецъ, тутъ нѣтъ мѣста и для выбора между различными возможными дѣйствіями: всѣ дѣйствія человѣка вытекаютъ изъ единой сущности, по внутреннимъ ея законамъ, а потому субъекту остается только слѣдовать за своими естественными влеченіями, возводя слѣпыя движенія инстинкта къ сознательныя опредѣленія воли. Однимъ словомъ, безнравственныя дѣйствія не объясняются этою теоріею, ибо высшій нравственный законъ для разума есть самоопредѣленіе, а въ этой системѣ, субъектъ не можетъ опредѣляться ничѣмъ инымъ, кромѣ себя, такъ какъ все остальное существуетъ только въ немъ и для него. Гетерономія предполагаетъ чуждый разуму элементъ, отъ котораго и зависитъ безнравственность поступковъ.

Такимъ образомъ, въ той формѣ, которую приняла здѣсь система Фихте, абсолютное единство, лежащее въ основаніи, не осуществляется на дѣлѣ. Въ объективномъ я оказываются непостижимыя для него границы, и

---

[1]) Syst. der Sittenlehr. Werke, IV. стр. 141: «der Naturtrieb, als gerade so bestimmter Trieb, ist dem Ich zufällig».

вся задача субъекта заключается въ томъ, чтобы отъ нихъ отрѣшиться. Поэтому и конечная цѣль выходитъ чисто отрицательная: абсолютная свобода или независимость субъекта. Хотя Фихте возстаетъ противъ формальной нравственности, хотя онъ и утверждаетъ, что свобода субъекта должна осуществляться сообразно съ порядкомъ природы, постепеннымъ расширеніемъ границъ; но все же это даетъ только рядъ отрицаній. Положительнаго содержанія тутъ все таки нѣтъ, потому что его нѣтъ и въ идеѣ субъективной свободы. Положительное содержаніе нравственный законъ получаетъ только изъ отношеній разумнаго существа къ другимъ разумнымъ существамъ. Отсюда возникаетъ цѣлый нравственный порядокъ, членомъ котораго состоитъ каждое отдѣльное лице, и осуществленіе этого порядка во внѣшнемъ мірѣ становится нравственною цѣлью для человѣка. Но чтобы получить это содержаніе, надобно выйти изъ предѣловъ отдѣльнаго субъекта. Этимъ путемъ, также какъ и необходимымъ отношеніемъ къ внѣшней природѣ, субъективный идеализмъ переходитъ въ объективный. Фихте сдѣлалъ этотъ шагъ. Отправляясь отъ субъективнаго идеализма, онъ долженъ былъ объяснить взаимныя отношенія разумныхъ существъ, а это постепенно перевело его на объективную почву.

Взаимныя отношенія свободныхъ лицъ представляются въ двоякомъ видѣ: какъ отношенія внѣшней свободы, и какъ отношенія внутренней свободы. Изъ первыхъ рождается право, изъ вторыхъ нравственность.

Юридическія теоріи Фихте, съ которыми тѣсно связаны и его политическія воззрѣнія, также какъ и вся его система, подвергались неоднократнымъ перемѣнамъ. Первоначально онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія ближайшихъ послѣдователей Канта, которые, отправляясь отъ категорическаго императива, какъ чисто формальнаго предписанія, производили право изъ дозволенія, даннаго нравственнымъ закономъ. Этотъ взглядъ онъ развивалъ въ одномъ изъ первыхъ сочиненій, вышедшихъ изъ подъ его пера, въ *Приношеніяхъ къ исправленію сужденій публики о французской революціи* (Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution), изданныхъ безъ имени автора въ 1793-мъ году. Здѣсь Фихте оправдывалъ правомѣрность революціи, доказывая, что человѣкъ не связанъ ничѣмъ, кромѣ нравственнаго закона, запрещающаго нарушать чужую свободу: все остальное предоставляется его произволу, а потому должно считаться его правомъ. Въ предѣлахъ нравственно дозволеннаго, человѣкъ

можетъ быть связанъ только собственною своею волею. Поэтому всѣ обязательства, въ томъ числѣ и государственный союзъ, основаны на договорѣ. Договоръ же всегда можетъ быть измѣняемъ по усмотрѣнію каждой стороны, ибо продолженіе его всегда зависитъ отъ продолженія воли заключавшихъ его лицъ. Человѣкъ не можетъ отказаться отъ права измѣнять свои воззрѣнія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и свои дѣйствія и свои отношенія. Это значило бы отказаться отъ совершенствованія, которое составляетъ для него обязательную цѣль. Все, что другой можетъ требовать при уничтоженіи или измѣненіи договора, это—вознагражденіе убытковъ. Въ особенности, это правило прилагается къ государственному союзу, который, изъ всѣхъ человѣческихъ отношеній, заключается въ самой тѣсной сферѣ. Единственная его задача состоитъ въ воспитаніи человѣка въ свободѣ, что совершается посредствомъ возбужденія самодѣятельности. Тѣ учрежденія, которыя не достигаютъ этой цѣли, должны, по этому самому, быть измѣнены; тѣ же, которыя къ ней идутъ, мало по малу измѣняются сами, по мѣрѣ приближенія къ ней. Полное осуществленіе идеала было бы вмѣстѣ съ тѣмъ и совершеннымъ уничтоженіемъ государства. Отсюда ясно, что ненарушимаго договора, вообще, быть не можетъ: онъ противорѣчитъ неотчуждаемымъ правамъ и высшей цѣли человѣка. Еще менѣе можно допустить договоръ потомственный: воля отцовъ отнюдь не связываетъ дѣтей. Государство, какъ и всякое другое договорное отношеніе, держится единственно добровольнымъ согласіемъ существующихъ членовъ. Поэтому всякое лицо и всякая часть народа имѣетъ всегда полное право выступить изъ союза и вступить въ иныя отношенія, на основаніи собственнаго сужденія. И если возразятъ, что существованіе государства въ государствѣ немыслимо, то слѣдуетъ отвѣчать, что тутъ прежде всего должно соображаться съ требованіями справедливости, во имя которыхъ установляется самый политическій союзъ. Государство, нарушающее эти требованія, не имѣетъ права существовать [1]).

Въ этихъ взглядахъ Фихте, мы можемъ замѣтить начала во многомъ сходныя съ тѣми, которыя развивалъ Вильгельмъ Гумбольдтъ. Но Фихте доводилъ ихъ до такой крайности, до которой не доходили даже самые послѣдовательные индивидуалисты. За исключеніемъ нравственнаго закона, который, въ силу началъ субъективнаго идеализма, признавался безусловно

[1]) Beiträge etc. Werke VI, стр. 81—105, 148—154, 159 и слѣд.

обязательнымъ для человѣка, все остальное считалось дозволеннымъ и предоставлялось полнѣйшей свободѣ. Не только большинству народа, но и каждой отдѣльной его части приписывалось неотъемлемое право установлять самостоятельные союзы, совершенно независимо отъ государства. Такое состояніе, очевидно, ничто иное, какъ чистѣйшая анархія.

Фихте скоро впрочемъ отступился отъ этихъ воззрѣній. Въ *Основаніи естественнаго права на началахъ Ученія о наукѣ*, онъ прямо отвергаетъ выводъ юридическаго закона изъ дозволенія. Нравственный законъ, говоритъ онъ, повелѣваетъ безусловно, а потому изъ него дозволенія вывести нельзя. Кромѣ того, это — законъ чисто формальный; поэтому содержаніе его должно быть основательно выведено, чего не дѣлаютъ Кантіанцы. Наконецъ, при такомъ взглядѣ, нравственный законъ становится въ противорѣчіе съ самимъ собою; ибо дѣйствіе, согласное съ правомъ, можетъ быть безнравственно, слѣдовательно, дозволенное съ одной стороны запрещается съ другой. Нравственный законъ, безъ сомнѣнія, даетъ юридическому высшее освященіе: онъ дѣлаетъ его обязательнымъ для совѣсти. Но это происходитъ именно оттого, что право имѣетъ значеніе само по себѣ: оно должно быть понято и выведено, какъ необходимое отношеніе разумно-свободныхъ существъ. Отсюда оно почерпаетъ свою силу, совершенно независимо отъ нравственныхъ началъ [1]).

Фихте дѣлаетъ этотъ выводъ, опять же отправляясь отъ основнаго закона разума, отъ самосознанія. Ограниченное разумное существо, говоритъ онъ, первоначально не можетъ сознать себя иначе, какъ свободно дѣйствующимъ во внѣшнемъ мірѣ. Это доказывается анализомъ его свойствъ и необходимыхъ условій его дѣятельности. Чтобы сознать себя разумнымъ существомъ, оно должно приписать себѣ дѣятельность, исходящую изъ него самого и опредѣляемую разумомъ, ибо въ этомъ именно состоитъ характеръ разумнаго существа. Съ другой стороны, какъ ограниченное существо, оно можетъ сознавать только ограниченное, а потому и сознаваемая имъ дѣятельность должна быть таковая. Всякое ограниченіе своей дѣятельности оно приписываетъ внѣшнему міру, который оно, вслѣдствіе того, противополагаетъ себѣ. Но сознаніе внѣшнихъ предметовъ не приводитъ насъ къ самосознанію, ибо здѣсь мы сознаемъ не себя, а другое. Сознать себя мы можемъ только въ дѣятельности про-

[1]) Grundl. des Naturr. Einl. Werke, III, стр. 10, 11, 13, § 4, стр. 54.

тивоположной внѣшнему сознанію. Эта дѣятельность, хотя ограниченная, а потому объективная, должна однако сознаваться, какъ исходящая изъ самого субъекта, слѣдовательно, свободная; она должна не опредѣляться внѣшними предметами, а опредѣлять ихъ. Однимъ словомъ, только свободная дѣятельность во внѣшнемъ мірѣ можетъ быть для насъ источникомъ самосознанія [1]).

Таковъ, говоритъ Фихте, единственный способъ объяснить происхожденіе своего я. Всѣ другія попытки вывести это понятіе должны были оказаться несостоятельными, ибо онѣ предполагаютъ уже существованіе того, что должно быть выведено. Тѣ, которые производятъ наше я изъ сочетанія различныхъ представленій, не замѣчаютъ, что эти представленія существуютъ уже *въ немъ* и *для него*; слѣдовательно, они предполагаютъ уже существованіе того, что должно отъ нихъ произойти [2]).

Какимъ же образомъ можетъ разумное существо придти къ понятію о своей свободѣ? Какъ существо ограниченное, для котораго точка исхода всегда лежитъ въ извѣстномъ ограниченномъ опредѣленіи, оно можетъ получить это понятіе только изъ дѣйствительнаго, объективнаго дѣйствія, которое оно сознаетъ произведеніемъ своей свободы, а потому приписываетъ себѣ. Но съ другой стороны, чтобы дѣйствовать свободно, оно должно уже имѣть понятіе о своей свободѣ: оно должно, на основаніи разумнаго самоопредѣленія, положить себѣ внѣшнюю цѣль. Тутъ, повидимому, образуется логическій кругъ, изъ котораго нѣтъ исхода. Между тѣмъ, исходъ необходимъ, ибо безъ сознанія свободы нѣтъ самосознанія, а потому нѣтъ и разумнаго субъекта. А такъ какъ ограниченное существо не можетъ получить понятіе о своей свободѣ иначе, какъ изъ объективнаго опредѣленія, то слѣдуетъ заключить, что это понятіе должно быть внушено ему извнѣ. Разумное существо должно быть *вызвано* къ самоопредѣленію. Это можетъ быть совершено лишь такимъ внѣшнимъ дѣйствіемъ, которое не имѣетъ характера необходимости, но оставляя полный просторъ субъекту, возбуждаетъ въ немъ понятіе о его свободѣ. Такое дѣйствіе не можетъ происходить отъ физическихъ предметовъ, которые управляются законами необходимости и не могутъ привести насъ къ самосознанію. Цѣль означеннаго дѣйствія состоитъ въ томъ, чтобы возбудить въ субъектѣ понятіе о его свободѣ; слѣдовательно, оно предполагаетъ тоже самое понятіе къ дѣйствующемъ, а

---

[1]) Grundl. des Naturr. § 1; Werke, III, стр. 17—20.

[2]) Тамъ же, стр. 21.

потому оно можетъ происходить только отъ другаго разумнаго существа. Такимъ образомъ, ограниченное разумное существо можетъ получить понятіе о своей свободѣ единственно изъ отношенія къ другому разумному существу. Человѣкъ долженъ быть воспитанъ къ свободѣ [1]).

Этотъ выводъ Фихте, очевидно, есть уже шагъ на объективную почву. Въ *Ученіи о наукѣ* полагалось только, что я, для того чтобы сознать себя, должно, силою абсолютнаго акта свободы, отрѣшиться отъ внѣшняго сознанія, въ которое оно первоначально погружено, и произвести новую рефлексію, въ которой оно полагаетъ себя, какъ сознающій субъектъ. Здѣсь же оказывается, что и эта новая рефлексія невозможна безъ внѣшняго толчка; но этотъ толчекъ долженъ происходить уже не отъ физическихъ предметовъ, а отъ другаго разумнаго существа. Если сознаніе вещей предполагаетъ взаимнодѣйствіе съ внѣшнимъ міромъ, то самосознаніе или сознаніе своей свободы предполагаетъ взаимнодѣйствіе съ другими разумными существами. Человѣкъ, говоритъ Фихте, становится человѣкомъ только между людьми. Какъ ограниченное существо, какъ индивидуумъ, онъ не можетъ сознавать себя иначе, какъ единымъ между многими, съ которыми онъ находится въ извѣстныхъ отношеніяхъ [2]).

Каковы же должны быть эти отношенія? Они опредѣляются предидущимъ выводомъ. Мысль о моей свободѣ была возбуждена во мнѣ дѣйствіемъ другаго разумнаго существа. Слѣдовательно, я не могу признать себя разумно-свободнымъ существомъ, не признавая таковымъ же и другаго. А такъ какъ моя свобода состоитъ въ томъ, что я приписываю себѣ извѣстную дѣятельность во внѣшнемъ мірѣ, то и его свобода должна заключаться въ томъ же. Но съ его стороны, признаніе меня разумно-свободнымъ существомъ выразилось въ томъ, что оно добровольно ограничило свою свободу, предоставивъ мнѣ извѣстную сферу дѣятельности, чѣмъ и было вызвано во мнѣ понятіе о моей свободѣ. Слѣдовательно, признавая его разумно-свободнымъ существомъ, я долженъ сдѣлать относительно его тоже самое. Такимъ образомъ, взаимное признаніе разумныхъ существъ выражается въ томъ, что каждое ограничиваетъ свою свободу свободою другаго, приписывая себѣ извѣстную сферу дѣятельности, и предоставляя такую же сферу другому. Та-

---

[1]) Grundl. des Naturr. § 3, стр. 30—40.
[2]) Тамъ же, стр. 39.

ное отношенiе называется *юридическимъ* и управляющiй имъ законъ есть *право* [1]).

Итакъ, право вытекаетъ отнюдь не изъ нравственнаго закона, а изъ взаимнаго отношенiя разумно-свободныхъ существъ. Я не могу требовать отъ другаго, чтобы онъ дѣйствовалъ по совѣсти или слѣдовалъ предположенiямъ разума: надъ его душою я не властенъ. Но я могу представить ему, что онъ долженъ уважать мою свободу, если онъ хочетъ, чтобы я, въ свою очередь, уважалъ его свободу. Нравственный законъ имѣетъ абсолютную обязательную силу во всѣхъ обстоятельствахъ, даже въ полномъ одиночествѣ; юридическiй же законъ имѣетъ силу относительную: онъ обусловливается взаимностью. Если я хочу жить въ общенiи съ разумно-свободными существами, я необходимо долженъ ему слѣдовать; иначе они не будутъ признавать моей свободы. Но это общенiе для меня не обязательно; я могу отъ нихъ удалиться и прекратить всякiя юридическiя отношенiя. Поэтому, какъ скоро мое право нарушается другимъ, такъ и я, съ своей стороны, перестаю быть связаннымъ юридическимъ закономъ. Для меня нѣтъ уже необходимости ограничивать свою свободу въ отношенiи къ нему, и я могу употреблять противъ него принужденiе. Такимъ образомъ, самое начало взаимности ведетъ къ тому, что въ случаѣ нарушенiя права съ одной стороны, можетъ быть употреблено принужденiе съ другой [2]).

Эти положенiя Фихте составляютъ, какъ видно, значительное отступленiе отъ ученiя Канта. Въ нѣкоторыхъ отношенiяхъ, нельзя не признать въ этомъ существеннаго шага впередъ. Выводя юридическiй законъ изъ категорическаго императива, Кантъ и его послѣдователи не въ состоянiи были объяснить самостоятельнаго значенiя права. У нихъ внѣшняя свобода, отрѣшенная отъ свободы внутренней, лишена была существеннаго значенiя и не могла выработать своего содержанiя; поэтому истекающiя изъ нея опредѣленiя имѣли характеръ часто отрицательный. Фихте восполнилъ этотъ недостатокъ. Внѣшняя свобода является у него необходимымъ условiемъ внутренней: человѣкъ не можетъ сознавать себя внутренно свободнымъ, если онъ не пользуется свободою во внѣшнихъ своихъ дѣйствiяхъ, и наоборотъ, если онъ внутренно свободенъ, то его самоопредѣленiе должно выразиться и въ отноше-

---

[1]) Grundl. des Naturr. § 4, стр. 41—53.
[2]) Grundl. des Naturr. § 4, Coroll. стр. 53—56; § 7, стр. 85—91.

ніяхъ его въ внѣшнему міру. А такъ какъ разумныя существа дѣйствуютъ другъ на друга черезъ внѣшній міръ, то отсюда рождается внѣшнее отношеніе свободы разумныхъ существъ. Они признаютъ другъ друга свободными, и каждое ограничиваетъ свою свободу свободою другаго. Таково происхожденіе права, которое получаетъ вслѣдствіе этого положительное значеніе и самостоятельное содержаніе.

Но связавши такимъ образомъ внѣшнее самоопредѣленіе съ внутреннимъ, Фихте снова ихъ разрываетъ, выводя юридическій законъ единственно изъ взаимности. Черезъ это, право становится явленіемъ условнымъ, даже случайнымъ [1]). Нѣтъ сомнѣнія, что область внѣшней свободы имѣетъ свои самобытныя начала и свои свойства. Стараніе отдѣлить право отъ нравственности опять таки слѣдуетъ признать существенною заслугою Фихте. Но это отдѣленіе не должно доходить до полнаго разрыва. Именно та связь между внѣшнею свободою и внутреннею, отъ которой отправляется Фихте, доказываетъ, что право имѣетъ значеніе не случайное, а необходимое, не условное, а абсолютное. Человѣкъ можетъ требовать признанія своей внѣшней свободы не потому только, что иначе онъ не будетъ признавать свободы другихъ, а потому что внѣшняя свобода, вообще, составляетъ необходимое условіе жизни разумнаго существа. Въ противномъ случаѣ слабый, въ силу самаго юридическаго закона, дѣлался бы рабомъ сильнаго. Тотъ, кто держитъ другаго въ оковахъ, имѣетъ, по этой теоріи, полное право не признавать чужой свободы, ибо онъ не требуетъ признанія своей: онъ дѣйствуетъ физическою силою и страхомъ, слѣдовательно, юридически правъ. Самъ Фихте признаетъ, что нравственный законъ даетъ юридическому высшее освященіе, дѣлая его обязательнымъ для совѣсти; но онъ утверждаетъ, что это выходитъ уже изъ области юридическаго закона, который ограничивается одною взаимностью [2]). Такое раздѣленіе между внѣшнимъ и внутреннимъ значеніемъ права не можетъ быть допущено, ибо черезъ это оно лишается самой существенной своей основы, — абсолютнаго значенія человѣческой личности. Источникъ права есть свобода; изъ нея вытекаетъ и требованіе взаимнаго признанія. Люди не потому свободны, что они признаютъ другъ друга таковыми; но они признаютъ другъ друга таковыми, потому что они, по природѣ своей, свободны.

---

[1]) Grundl. des Naturr. стр. 88.
[2]) Grundl. des Naturr. стр. 54.

И здѣсь мы должны придти къ заключенію, что человѣческая воля, также какъ и познаніе, представляетъ сочетаніе двухъ противоположныхъ элементовъ, внутренняго и внѣшняго, общаго и личнаго. Каждый изъ нихъ имѣетъ свои проявленія и свои законы; но истинное ихъ отношеніе состоитъ въ томъ, что они связаны неразрывно: одно составляетъ необходимое условіе и восполненіе другаго. Въ правѣ, также какъ и въ нравственности, выражается единая разумная сущность человѣка; поэтому оно имѣетъ абсолютное, а не только условное значеніе. Поэтому и нарушеніе его не есть только прекращеніе добровольно признанной взаимности: это преступленіе высшаго закона. Этимъ только объясняется то принужденіе, которое влечетъ за собою нарушеніе права. У Фихте, оно имѣетъ чисто отрицательный характеръ: такъ какъ другой не призналъ моей свободы, то я уже ничѣмъ не связанъ, а потому могу употреблять противъ него насиліе. Принужденіе, сопровождающее право, выводится такимъ образомъ изъ умолчанія или изъ неприложимости закона [1]. Между тѣмъ, правомѣрное принужденіе не есть только *прекращеніе права*; напротивъ, это *возстановленіе права*. Внѣшняя свобода отрицается внѣшнимъ дѣйствіемъ, а потому и возстановляется такимъ же дѣйствіемъ, отрицающимъ первое. Поэтому, правомѣрное принужденіе не есть безграничное право дѣлать все что угодно, употреблять насиліе всякаго рода: оно ограничивается предѣлами нарушенія права. Если оно идетъ далѣе, оно само становится неправомѣрнымъ.

Самъ Фихте колеблется между этими двумя воззрѣніями на принужденіе. Съ одной стороны, онъ признаетъ, что оно должно имѣть опредѣленную мѣру, сообразную съ происшедшимъ нарушеніемъ права; съ другой стороны, онъ утверждаетъ, что принужденіе, въ строгомъ смыслѣ, должно считаться безграничнымъ, ибо нарушившій право тѣмъ самымъ доказалъ, что онъ не считаетъ юридическій законъ для себя обязательнымъ и не признаетъ чужой свободы, а потому всякая взаимность между нимъ и другими должна прекратиться [2]. Но очевидная несостоятельность этого послѣдняго положенія заставляетъ Фихте искать изъ него исхода; на этомъ именно онъ и основываетъ необходимость установленія государственнаго порядка.

Подобно теоретикамъ индивидуальной школы, Фихте выводитъ государство изъ обезпеченія личныхъ правъ. Но въ отличіе отъ нихъ, онъ

---

[1]) Grundl. des Naturr. стр. 95—96.

[2]) Grundl. des Naturr. стр. 96—97.

не признаетъ прирожденныхъ правъ человѣка. Всѣ прирожденныя права, говоритъ онъ, въ сущности, сводятся къ одному коренному праву, къ присущей человѣку свободѣ. Но это прирожденное, или лучше *первоначальное право* (Urrecht) ничто иное какъ фикція, которая получается въ отвлеченіи отъ дѣйствительныхъ юридическихъ отношеній. Дѣйствительныя права существуютъ только въ силу взаимности; слѣдовательно, они ограничены, а потому прирожденныхъ правъ, имѣющихъ абсолютное значеніе, и состоянія, въ которомъ они имѣли бы силу, вовсе нѣтъ. Однако эта фикція необходима для науки, ибо только путемъ анализа мы можемъ изслѣдовать отдѣльные элементы, изъ которыхъ составляется юридическое отношеніе [1]).

Будучи выраженіемъ внѣшней свободы, первоначальное право есть абсолютное право лица быть причиною во внѣшнемъ мірѣ [2]). Въ этомъ заключается основаніе собственности. Источникомъ ея слѣдуетъ считать не занятіе и не формированіе или трудъ, а то и другое въ совокупности, именно, подчиненіе природы цѣлямъ человѣка. Такъ какъ эти цѣли идутъ на будущее, то и подчиненіе должно быть постоянное. Для безпрепятственнаго дѣйствія во внѣшнемъ мірѣ, человѣкъ имѣетъ право требовать, чтобы среда, въ которой онъ дѣйствуетъ, оставалась такою, какою онъ ее узналъ или устроилъ. Корень всякаго права есть, слѣдовательно, свобода воли, ибо право быть свободною причиною своихъ дѣйствій и понятіе о свободной волѣ одно и тоже. Тѣ, которые отвергаютъ свободу воли, должны поэтому отвергать и понятіе о правѣ [3]).

Но для того, чтобы свобода сдѣлалась настоящимъ правомъ, она должна быть *признана* другими. Внѣшняя дѣятельность одного лица приходитъ въ столкновеніе съ внѣшнею дѣятельностью другихъ; является необходимость взаимнаго ограниченія свободы. Какъ же происходитъ это ограниченіе? Юридическій законъ говоритъ только, что свобода каждаго должна быть ограничена; но онъ не говоритъ на сколько. Это можетъ быть опредѣлено лишь взаимнымъ соглашеніемъ. Каждый долженъ *объявить* свое владѣніе, а другіе должны *признать* это объявленіе. Черезъ это, проблематическое прежде право становится дѣйствительнымъ; владѣніе превращается въ настоящую собственность [4]).

---

[1]) Grundl. des Naturr. § 9, стр. 112.
[2]) Grundl. des Naturr. § 10, стр. 113.
[3]) Grundl. des Naturr. § 11, стр. 116—117, 119.
[4]) Grundl. des Naturr. § 12, стр. 124—127, 129—130.

Можетъ однако случиться, что два лица объявятъ притязаніе на одну и туже вещь. Такъ какъ право обоихъ одинаково, а надъ ними нѣтъ высшаго судьи, рѣшающаго споръ, то послѣдствіемъ этихъ обоюдныхъ притязаній можетъ быть только безконечная распря или война. Но война есть господство безправія; изъ этого состоянія необходимо выдти. Надобно или согласиться во что бы ни стало, или искать высшаго судьи, котораго рѣшеніе было бы обязательно для обоихъ. Каждый, въ силу юридическаго закона, имѣетъ право принудить другаго избрать тотъ или другой исходъ [1]).

Однако, даже и въ случаѣ соглашенія, право все таки остается невѣрнымъ. Исполненіе договора зависитъ отъ совѣсти каждаго; слѣдовательно, тутъ все основано на взаимномъ довѣріи, а довѣрія невозможно требовать или вынуждать. Какъ скоро оно потеряно, такъ весь договоръ рушится самъ собою, ибо неизвѣстно, будетъ ли онъ соблюдаться впредь. Чтобы дать силу соглашенію, необходима, слѣдовательно, увѣренность, что оно будетъ исполняться, то есть, необходимо *обезпеченіе* права на будущее время. Это обезпеченіе можетъ состоять лишь въ такомъ установленіи, которое, независимо отъ воли обѣихъ сторонъ, какъ бы силою механической необходимости, ограждало бы права той и другой, обращая нарушеніе закона противъ самого нарушителя [2]). Что же это за установленіе?

Очевидно, что если рѣшеніе распрей должно быть независимо отъ спорящихъ сторонъ, то послѣднія должны подчинить свою волю третьему, и притомъ сильнѣйшему, нежели тотъ и другой. Но сильнѣе отдѣльныхъ лицъ могутъ быть только *многіе*. Слѣдовательно, вступающіе въ юридическія отношенія другъ къ другу должны присоединиться къ какому нибудь человѣческому обществу, высшему рѣшенію котораго должны подчиняться ихъ требованія и споры. Это подчиненіе должно быть всецѣлое, безусловное; иначе каждый опять остается судьею своего права. Но съ другой стороны, единственная цѣль подчиненія заключается въ охраненіи правъ договаривающихся лицъ; слѣдовательно, свобода каждаго должна оставаться неприкосновенною. Эти два противорѣчащія требованія могутъ быть соглашены единственно въ томъ случаѣ, если каждый добровольно признаетъ надъ собою установленный въ обществѣ законъ. Такимъ образомъ, подчиняясь общей волѣ, онъ подчиняется только своей собствен-

---

[1]) Grundl. des Naturr. § 12, стр. 127—128.
[2]) Grundl. des Naturr. §§ 8, 13, 14.

ной, неизмѣнной волѣ, какова она должна необходимо быть, если онъ поступаетъ справедливо. Наоборотъ, если законъ справедливъ, то всеобщее признаніе необходимо должно послѣдовать, ибо это единственное, на чемъ всѣ могутъ сойтись. Всякій хочетъ, чтобы права его были обезпечены, а потому всякій соглашается на всеобщее обезпеченіе правъ. Несправедливое же постановленіе можетъ удовлетворить только нѣкоторыхъ, въ ущербъ другимъ. Поэтому тутъ невозможно единомысліе: несправедливая воля всегда есть частная воля, а не общая [1]).

Отсюда ясно, что для установленія правомѣрныхъ отношеній между людьми, необходимо соединеніе ихъ въ гражданскій союзъ. Это совершается въ силу *договора о гражданскомъ сожительствѣ* (Staatsbürgervertrag). Необходимо также, чтобы соединенныя лица установили надъ собою общій законъ, которому безпрекословно подчинялась бы личная воля всѣхъ и каждаго. Свобода членовъ сохраняется, если надъ нею властвуетъ не произволъ человѣка, а справедливый, неизмѣнный и признанный всѣми законъ [2]).

Но одного закона недостаточно; требуется еще приложеніе его къ отдѣльнымъ случаямъ и наконецъ, исполненіе рѣшеній. Законъ долженъ стать дѣйствительною силою, безъ чего онъ остается мертвою буквою. Въ чьихъ же рукахъ будетъ находиться эта сила? Очевидно, что она можетъ принадлежать только самому обществу, за исключеніемъ заинтересованныхъ сторонъ, ибо одно общество довольно могущественно, чтобы подавить частный произволъ своихъ членовъ, и только третьи лица довольно безпристрастны, чтобы быть судьями въ спорахъ. Однако и въ обществѣ возможны партіи и козни; кто же ручается за справедливость рѣшенія и за безпристрастное исполненіе приговора? А ручательство необходимо, ибо оно составляетъ единственную цѣль и непремѣнное условіе соединенія лицъ въ гражданскій союзъ. Какъ скоро право нарушается относительно кого бы то ни было, такъ тѣмъ самымъ уничтожается договоръ, въ силу котораго это лицо принадлежитъ къ обществу, а всѣмъ остальнымъ грозитъ опасность. Какъ же избѣгнуть этого зла? Это возможно единственно посредствомъ такого установленія, въ силу котораго самое существованіе общества ставится въ зависимость отъ непремѣннаго исполненія закона относительно всѣхъ и каждаго. Надобно положить

---

[1]) Grundl. des Naturr. § 8, стр. 101—106.
[2]) Grundl. des Naturr. § 8, стр. 103—104; § 16, стр. 152—153.

основнымъ правиломъ гражданскаго союза, что разъ дозволенное одному дѣлается закономъ для всѣхъ. Вслѣдствіе этого, всякая несправедливость будетъ непосредственно распространяться на цѣлое общество, а потому всѣ будутъ имѣть ближайшій интересъ въ томъ, чтобы она была прекращена [1]).

Фихте признается однако, что подобное установленіе неприложимо. Черезъ это безправіе сдѣлалось бы правомъ; справедливость была бы навѣки уничтожена самимъ закономъ. Для избѣжанія этихъ послѣдствій, онъ изобрѣлъ другое средство, столь же впрочемъ несостоятельное, какъ и первое. Необходимо, говоритъ онъ, чтобы самое существованіе принудительной власти зависѣло отъ правильнаго ея приложенія въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Этого можно достигнуть, если будетъ постановлено, что ни одинъ членъ общества не получитъ законнаго удовлетворенія, пока не будутъ удовлетворены всѣ тѣ, чьи права были нарушены прежде. При такомъ порядкѣ, принудительная власть не можетъ дѣйствовать иначе, какъ давши удовлетвореніе всѣмъ обиженнымъ [2]).

И тутъ однако остается вопросъ: что же ручается за непремѣнное исполненіе этого закона? Народъ, имѣющій силу въ рукахъ, можетъ злоупотреблять своею властью; онъ можетъ поступать несправедливо относительно отдѣльныхъ лицъ, а между тѣмъ, надъ нимъ нѣтъ высшаго судьи, который бы его воздерживалъ. Это возраженіе основательно, но изъ него слѣдуетъ только, что чистую демократію нельзя признать правомѣрною формою государственнаго союза. Здѣсь народъ самъ исполняетъ законъ и самъ судитъ свои дѣйствія; такимъ образомъ, онъ является вмѣстѣ и тяжущимся и судьею. Правомѣрнымъ слѣдуетъ считать лишь такое политическое устройство, въ которомъ есть высшій судья надъ исполнителемъ закона. А такъ какъ этимъ высшимъ судьею можетъ быть только самъ народъ, то принудительная власть должна быть отъ него отдѣлена и предоставлена особому органу. Въ этомъ состоитъ истинный смыслъ раздѣленія властей, которое писателями понимается совершенно превратно [3]).

Фихте отвергаетъ не только отдѣленіе исполнительной власти отъ судебной, какъ невозможное, но и самое отдѣленіе законодательной власти отъ остальныхъ двухъ отраслей. По его мнѣнію, правомѣрный законъ

[1]) Grundl. des Naturr. § 8, стр. 108—109.
[2]) Grundl. des Naturr. § 16, стр. 157.
[3]) Grundl. des Naturr. § 16, стр. 158—160.

можетъ быть только одинъ, состоящій въ охраненіи всѣхъ правъ. Согласіе, которое даетъ на него каждый членъ общества, выражается въ двухъ словахъ: „я хочу жить между вами." Это означаетъ подчиненіе всѣмъ справедливымъ законамъ, которые могутъ быть изданы въ этомъ обществѣ. Ближайшее же опредѣленіе этого кореннаго закона есть дѣло второстепенное; каждый здравомыслящій человѣкъ можетъ указать, въ чемъ оно должно состоять. Поэтому оно вполнѣ можетъ быть предоставлено правителю, которому ввѣряется исполненіе. Послѣдній, такимъ образомъ, сосредоточиваетъ въ себѣ всю общественную власть. Онъ имѣетъ право требовать отъ гражданъ, по собственному усмотрѣнію, все что нужно для общественныхъ цѣлей; онъ имѣетъ надъ ними надзоръ, то есть, полицейскую власть. На его приговоры нѣтъ аппеляціи, ибо всѣ отдѣльныя лица подчинили свою волю его рѣшеніямъ. Но во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ онъ отвѣтственъ передъ народомъ, и въ этомъ состоитъ гарантія отъ произвола [1]).

Что касается до устройства правительства, то оно можетъ быть различно. Власть можетъ быть ввѣрена выборной коллегіи, самостоятельному тѣлу, или же одному лицу, выборному или наслѣдственному. Отсюда различные образы правленія: представительная демократія, аристократія, монархія, наконецъ смѣшанные. Какому изъ нихъ слѣдуетъ отдать преимущество, это — вопросъ, который выходитъ изъ предѣловъ чистаго государственнаго права и принадлежитъ къ области политики, ибо онъ рѣшается практическими потребностями даннаго общества. Теорія говоритъ одно: что всѣ эти учрежденія правомѣрны, лишь бы надъ ними была отдѣльная надзирающая власть, или эфоратъ въ обширномъ смыслѣ [2]).

Эта послѣдняя власть неотъемлемо принадлежитъ народу; но кто же будетъ созывать народъ въ случаѣ нарушенія права? Конституція можетъ опредѣлить, что въ извѣстные сроки народъ долженъ собираться самъ собою. Но частыя собранія возможны только въ очень малыхъ государствахъ; на большомъ пространствѣ, это слишкомъ затруднительно. Общимъ правиломъ должно быть, что безъ нужды не слѣдуетъ созывать гражданъ, а какъ скоро есть нужда, такъ они тотчасъ должны быть въ сборѣ. Необходимы, слѣдовательно, особые органы для постояннаго над-

[1]) Grundl. des Naturr. § 8, стр. 107; § 16, стр. 160, 161.
[2]) Grundl. des Naturr. § 16, стр. 162, 163.

зора за правительствомъ и для созванія народа въ случаѣ нарушенія закона. Эти избираемые народомъ органы могутъ быть названы *эфорами*. Какъ посредники между правительствомъ и народомъ, они не должны имѣть никакой *положительной* власти: они не могутъ ни сами судить правителей, ни вмѣшиваться въ какія бы то ни было дѣла; но имъ ввѣряется абсолютная *отрицательная* власть. Имъ дается право остановить всякое дѣйствіе правительства и созвать народъ для суда. А такъ какъ правительство несравненно сильнѣе этихъ сановниковъ, то они не могли бы заставить его покориться ихъ рѣшенію, если бы они, вмѣстѣ съ тѣмъ, не имѣли права наложить запретъ на всѣ правительственныя дѣйствія и разрѣшить всѣхъ гражданъ отъ повиновенія. Это объявленіе государственнаго интердикта должно имѣть послѣдствіемъ собраніе народа, который рѣшаетъ, кто правъ, и кто виноватъ. Виновный подвергается суду, какъ государственный преступникъ. Наконецъ, чтобы не могло произойти стачки между правителями и эфорами, запрещаются всякія дружественныя отношенія между ними. Народъ долженъ за этимъ смотрѣть, и эфоры, виновные въ потачкѣ, лишаются его довѣрія. Кромѣ того, при слѣдующихъ выборахъ, они могутъ быть подвергнуты суду своими преемниками и наказаны, какъ государственные преступники.

Если, при всѣхъ этихъ предосторожностяхъ, эфоры все таки соединятся съ правителями противъ народной свободы, то надобно предположить, что въ цѣломъ рядѣ лучшихъ людей, облеченныхъ довѣріемъ общества, не найдется ни одного, который бы не могъ быть подкупленъ. Народъ среди котораго возможно подобное явленіе, не стоитъ лучшей участи. Однако и тутъ есть еще исходъ. Частные люди могутъ, помимо правительства и эфоровъ, сдѣлать воззваніе къ народу. Правда, какъ частныя лица, они должны считаться возмутителями, ибо они возстаютъ противъ законныхъ властей; но собранный по ихъ воззванію народъ можетъ оправдать ихъ, удостовѣрясь въ ихъ правотѣ. Самъ же народъ никогда не можетъ быть возмутителемъ, ибо онъ всегда есть высшая власть на землѣ. Если же народъ не возстанетъ на ихъ призывъ, то граждане, взявшіе на себя такую отвѣтственность, несомнѣнно должны быть подвергнуты суду и наказанію, хотя передъ совѣстью они могутъ быть мучениками права [1]).

Таковы учрежденія, которыя, по мнѣнію Фихте, одни могутъ дать абсолютныя гарантіи свободѣ, ибо здѣсь самое существованіе закона непо-

[1]) Grundl. des Naturr. § 16, стр. 169—184.

средственно связано съ правомъ каждаго отдѣльнаго лица [1]). Нужно только прожить полстолѣтія подъ этимъ порядкомъ, говоритъ онъ, и самыя понятія о преступленіи исчезнутъ изъ сознанія счастливаго народа, который имъ управляется [2]).

Едва ли нужно доказывать, что все это совершенно несостоятельно. Тутъ нѣтъ ни единаго положенія приложимаго къ дѣйствительности. Между тѣмъ, все это послѣдовательно вытекаетъ изъ основнаго начала. Идя умозрительнымъ путемъ, Фихте дѣлалъ свои выводы, руководствуясь единственно логикою и не взирая ни на какія другія соображенія. Но это и обличаетъ всю недостаточность исходной точки. Какъ скоро мы признаемъ за истину, что все существованіе политическаго тѣла должно находиться въ зависимости отъ ненарушимости личнаго права въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, такъ мы несомнѣнно должны будемъ признать всѣ выводы Фихте; но именно это коренное положеніе слѣдуетъ отвергнуть. Существованіе сложнаго тѣла не можетъ зависѣть отъ всѣхъ случайностей, постигающихъ малѣйшую его частицу; иначе животному приходилось бы умирать отъ каждаго укола. Воззрѣніе Фихте извращаетъ весь порядокъ, на которомъ зиждется сочетаніе многаго во едино. У него, не часть подчиняется цѣлому, а цѣлое части. Требуя абсолютной гарантіи права, Фихте ищетъ невозможнаго, ибо окончательно гарантія все таки зависитъ отъ человѣческой воли, которая управляется началомъ свободы, а не законами физической необходимости. Поэтому государство никогда не можетъ быть машиною, дѣйствующею по непреложнымъ правиламъ и непогрѣшимо. Оно несомнѣнно имѣетъ цѣлью обезпеченіе права, но во первыхъ, это не единственная его задача; во вторыхъ, эта цѣль достигается по мѣрѣ возможности, и малѣйшее отъ нея отклоненіе не влечетъ еще за собою уничтоженія всего союза.

Мы видимъ здѣсь повтореніе той же самой односторонности началъ и тѣхъ же самыхъ, вытекающихъ отсюда невѣрныхъ послѣдствій, какія мы замѣчали и въ индивидуальной школѣ. Дѣло въ томъ, что субъективный идеализмъ, хотя и представляетъ сочетаніе противоположныхъ элементовъ, но не выходитъ изъ предѣловъ отдѣльнаго лица. Объективный міръ строится весь на субъективныхъ воззрѣніяхъ; общіе союзы воздвигаются во имя личныхъ требованій. Поэтому здѣсь должны ока-

---

1) Grundl. des Naturr. стр. 157.
2) Grundl. des Naturr. стр. 186.

зываться и всѣ послѣдствія индивидуалистической точки зрѣнія. У Фихте, они выступаютъ особенно ярко, вслѣдствіе полнаго отдѣленія права отъ нравственности. Съ устраненіемъ общаго начала, которое служитъ противовѣсіемъ личному элементу, остается одно личное право, какъ источникъ и цѣль всего общественнаго быта.

Не трудно видѣть сходство этого ученія съ теоріею Руссо. Становясь въ политикѣ на индивидуалистическую точку зрѣнія, Фихте многое заимствовалъ у женевскаго философа, который полнѣе всѣхъ писателей, принадлежавшихъ къ этому направленію, выражалъ въ себѣ переходъ отъ индивидуализма къ идеализму. Въ *Естественномъ правѣ на началахъ ученія о наукѣ*, мы находимъ и сочетаніе абсолютнаго подчиненія лица обществу съ добровольнымъ наложеніемъ на себя закона, и понятіе объ общей волѣ, какъ совокупности частныхъ воль, сходящихся въ требованіи справедливости, и отдѣленіе правительства, какъ исполнителя, отъ народа, какъ верховной власти, и наконецъ, учрежденіе эфората. Хотя исходная точка обоихъ мыслителей не совсѣмъ одинакова, ибо у Руссо личныя права предшествуютъ общественному союзу, между тѣмъ какъ у Фихте право рождается только въ обществѣ, въ силу начала взаимности; но такъ какъ, по теоріи Руссо, лице, вступая въ общество, сдаетъ послѣднему всѣ свои права, съ тѣмъ чтобы получить ихъ обратно, то результатъ выходитъ одинъ и тотъ же: абсолютное обезпеченіе личнаго права силою цѣлаго общества. Нельзя не замѣтить однако, что Руссо яснѣе видѣлъ всѣ послѣдствія подобнаго начала. Если онъ запутался въ неразрѣшимыя противорѣчія, то это происходило именно оттого, что онъ усматривалъ всю трудность безусловно справедливаго и равнаго для всѣхъ законодательства. Для Фихте, этотъ вопросъ какъ будто не существовалъ. Онъ утверждалъ, что нужно только признать начало справедливости, а тамъ всякій здравомыслящій человѣкъ можетъ установить надлежащія правила. Поэтому онъ вовсе не дорожилъ законодательною властью народа; все его вниманіе было устремлено исключительно на гарантіи противъ нарушенія законовъ. Между тѣмъ, превознесенное имъ начало взаимнаго обезпеченія правъ далеко не разрѣшаетъ всѣхъ возникающихъ при этомъ затрудненій. Если въ общество соединяются лица, изъ которыхъ одни имѣютъ много, а другіе ничего, то какое значеніе можетъ получить тутъ начало взаимности? Не будетъ ли абсолютное обезпеченіе правъ клониться исключительно къ выгодѣ однихъ и въ ущербу другихъ? Этотъ вопросъ естественно пред-

ставился самому Фихте. Онъ скоро увидѣлъ недостаточность своихъ выводовъ и отъ обезпеченія правъ послѣдовательно перешелъ къ обезпеченію личныхъ цѣлей человѣка, отъ теоріи Руссо въ теоріи уравнителей. Этотъ шагъ онъ сдѣлалъ въ *Прикладномъ естественномъ правѣ* и въ *Замкнутомъ торговомъ государствѣ*.

Становясь на эту новую точку зрѣнія, Фихте прямо отвергаетъ ученіе Кантіанцевъ, которые смотрѣли на государство, какъ на учрежденіе, призванное только охранять пріобрѣтенныя помимо его права. Если въ прежнее время, говорятъ онъ, государству неправильно приписывали всевозможныя цѣли, то теперь права его и обязанности вводятся уже въ слишкомъ тѣсныя границы [1]). Государство призвано не только охранять права, но и установлять ихъ, ибо право рождается въ обществѣ, въ силу взаимнаго признанія и обезпеченія. Внѣ государства, каждый имѣетъ одинакое со всѣми другими право на всевозможныя дѣйствія. Для того, чтобы извѣстная сфера дѣятельности была предоставлена исключительно одному лицу, надобно, чтобы всѣ другіе отъ нея отреклись, а это совершается посредствомъ гражданскаго договора [2]).

Такимъ образомъ, собственность получаетъ бытіе свое отъ государства. Но подъ именемъ собственности, продолжаетъ Фихте, слѣдуетъ разумѣть не исключительное право на извѣстную вещь, а исключительное право на извѣстное дѣйствіе. Вещь имѣетъ для меня значеніе, только потому что я могу на нее дѣйствовать; мое исключительное право на нее состоитъ въ томъ, что я могу возбранять другимъ дѣйствовать въ этой области. Дѣйствія же человѣка во внѣшнемъ мірѣ имѣютъ цѣлью поддержаніе жизни и пріятность жизни. Поэтому, установляемая договоромъ собственность состоитъ въ предоставленіи каждому исключительнаго права на дѣйствія, могущія доставить ему жизненныя средства и удобства. Общая сфера дѣятельности распредѣляется между всѣми членами государства, и каждому обезпечивается его доля совокупною силою всѣхъ. А такъ какъ граждане равны между собою, то въ силу юридическаго закона, всѣ должны имѣть равное участіе въ общихъ благахъ. Если бы хотя одинъ изъ нихъ не имѣлъ ничего, то между нимъ и другими не было

---

[1]) Der geschl. Handelst. I B. I Cap. стр. 399.

[2]) Angew. Naturr. § 17, стр. 194, 195; Der geschl. Handelst. I B. I Cap. стр. 400, 401.

бы взаимности; слѣдовательно, онъ не былъ бы обязанъ уважать чужія права [1]).

Какимъ же образомъ осуществляются эти начала въ государственномъ устройствѣ? Прежде всего, каждый долженъ избрать себѣ родъ жизни, объявивъ, чѣмъ онъ намѣренъ снискивать себѣ пропитаніе. Право на эту работу предоставляется ему, какъ исключительная сфера его дѣятельности. Но такъ какъ въ обществѣ одно и тоже производство можетъ быть предметомъ занятія многихъ, безъ ущерба другъ другу, то изъ этого распредѣленія дѣятельности образуются различныя группы людей, занятыхъ исключительно тою или другою работою. Граждане раздѣляются на *состоянія*. Главныя состоянія суть *производители*, *ремесленники* и *купцы*. Первые производятъ грубый матеріалъ, вторые его обработываютъ, третьи служатъ посредниками мѣны. Каждая изъ этихъ группъ, въ свою очередь, подраздѣляется на болѣе мелкіе разряды, изъ которыхъ каждому предоставляется исключительное право на извѣстное занятіе. Такимъ образомъ, всѣ находятся въ полнѣйшей зависимости другъ отъ друга, какъ члены единаго тѣла, ибо каждый занятъ только однимъ дѣломъ, а все остальное, что ему нужно, онъ получаетъ отъ другихъ, въ обмѣнъ на свои произведенія.

Но для того, чтобы подобное устройство могло держаться, необходимо полнѣйшіе равновѣсіе между частями. Жить извѣстнаго рода работою можно только тогда, когда произведенія будутъ сбываться. Что дѣлать ремесленникамъ, если земледѣльцы не захотятъ покупать у нихъ товаръ и продавать имъ свой? Для обезпеченія каждому средствъ существованія необходимо, слѣдовательно, взаимное обязательство покупать чужія произведенія, и притомъ всегда по извѣстной цѣнѣ, чтобы одни не могли наживаться на счетъ другихъ. Съ этою цѣлью, государство должно 1) опредѣлить количество людей, занимающихся каждою отраслью промышленности; 2) смотрѣть за тѣмъ, чтобы работы были исполнены, какъ слѣдуетъ; 3) опредѣлить цѣну каждаго произведенія, такъ чтобы никто не могъ получать лишняго; наконецъ, 4) чтобы это равновѣсіе не могло быть нарушено извнѣ, надобно прекратить всякія торговыя сношенія съ иностранцами. Право вести внѣшнюю торговлю, тамъ, гдѣ это оказывается нужнымъ для обмѣна произведеній, должно быть предоставлено

---

[1]) Angew. Naturr. § 18, стр. 210—212; Der geschl. Handelst. I B. I Cap. стр: 401—403.

исключительно правительству. Такимъ образомъ государство, которое въ настоящее время является только замкнутымъ юридическимъ союзомъ, становится вмѣстѣ съ тѣмъ и замкнутымъ торговымъ союзомъ [1]). Черезъ это оно достигаетъ истиннаго своего значенія. Оно перестаетъ быть внѣшнимъ собраніемъ лицъ, но получаетъ характеръ *организма*, въ которомъ каждый членъ занимаетъ свойственное ему мѣсто, и всѣ находятся въ постоянномъ взаимнодѣйствіи и въ постоянной зависимости другъ отъ друга, подобно органическимъ произведеніямъ природы [2]).

Такой порядокъ предполагаетъ, безъ сомнѣнія, значительное расширеніе дѣятельности правительства и самое точное исполненіе закона. Какъ скоро преступникъ имѣетъ надежду ускользнуть отъ рукъ правосудія, такъ обезпеченія уже нѣтъ, и все устройство должно рушиться. Каждый долженъ быть, слѣдовательно, увѣренъ что малѣйшее нарушеніе права будетъ непремѣнно наказано, а для этого необходимъ самый бдительный надзоръ со стороны государства. Полиція должна, во всякую минуту дня и ночи, знать, гдѣ находится и что дѣлаетъ каждый гражданинъ. Для облегченія ея задачи, всѣ должны постоянно носить на себѣ паспорты, по которымъ ихъ можно узнать. Главный источникъ зла въ современныхъ намъ обществахъ, говоритъ Фихте, заключается въ безпорядкѣ и въ невозможности установить настоящій порядокъ; въ предположенномъ же устройствѣ, все должно подчиняться порядку, *все должно ходить по стрункѣ*. Поэтому, здѣсь нарушеніе права почти немыслимо. Государство устраняетъ отъ гражданъ всѣ неудобства и обезпечиваетъ каждому полученіе всѣхъ тѣхъ жизненныхъ благъ, на которыя онъ можетъ имѣть право, какъ человѣкъ [3]).

Таково ученіе, къ которому окончательно пришелъ Фихте, исходя отъ личнаго права. Мы видимъ здѣсь повтореніе того самаго умственнаго движенія, которое мы изслѣдовали выше, въ индивидуальной школѣ. Это—переходъ отъ Руссо къ соціалистамъ. Одинакія начала влекутъ за собою и одинакіе выводы. Такое повтореніе однихъ и тѣхъ же несостоятельныхъ теорій въ совершенно различныхъ школахъ служитъ доказательствомъ, что въ подобныхъ ученіяхъ слѣдуетъ видѣть не простое заблужденіе человѣческаго ума, а необходимыя послѣдствія извѣстныхъ точекъ зрѣнія, которыя сами собою представляются въ развитіи фило-

---

[1]) Der geschl. Handelsst. I B. 3 Cap.
[2]) Angew. Naturr. § 17, Coroll. стр. 207—209.
[3]) Angew. Naturr. § 21, стр. 294—302.

софской и политической мысли. Источникъ ложныхъ выводовъ Фихте не трудно раскрыть. Онъ лежитъ, прежде всего, въ невѣрномъ понятіи о правѣ. Подъ именемъ права Фихте разумѣетъ не только формальное начало, свободу. дѣйствій, но и самое содержаніе дѣйствій, достиженіе цѣлей. Онъ приписываетъ человѣку право не только на все, что нужно для поддержанія жизни, но и на всѣ удобства жизни [1]), а кто имѣетъ право на цѣль, тотъ имѣетъ право и на средства [2]). Съ другой стороны, въ силу взаимности, это право одинаково для всѣхъ. Все значеніе человѣческихъ союзовъ заключается въ томъ, что люди обезпечиваютъ его другъ другу. Подъ вліяніемъ этихъ началъ измѣняется и самое понятіе о собственности. Подъ именемъ собственности Фихте разумѣетъ не право на вещь, то есть, на извѣстный предметъ дѣятельности, исключительно предоставленный лицу, а исключительное право на извѣстное дѣйствіе, ведущее къ достиженію цѣли. Право собственности подводится такимъ образомъ подъ понятіе о монополіи. Но черезъ это оно перестаетъ быть проявленіемъ свободы. Другіе отрекаются отъ дѣйствій этого рода, не съ тѣмъ только чтобы монополистъ могъ удовлетворять собственныя свои нужды, но и съ тѣмъ, чтобы онъ обязался удовлетворять чужія. Вслѣдствіе этого, работа дѣлается принудительною; она ставится въ юридическую зависимость отъ чужихъ требованій. Вся промышленность отдается въ руки государства, которое опредѣляетъ и количество рабочихъ въ каждой отрасли, и количество и качество работы, и цѣну произведеній. Всякая свобода исчезаетъ; граждане ходятъ по стрункѣ въ рукахъ общественной власти. Иначе и быть не можетъ, какъ скоро человѣкъ, для достиженія личныхъ своихъ цѣлей, не полагается на свою свободу, а требуетъ обезпеченія отъ другихъ. Кто хочетъ, чтобы другой обезпечилъ ему и средства и удобства жизни, тотъ необходимо долженъ отречься отъ своей свободы и передать свою дѣятельность въ чужія руки. Пока онъ свободенъ, другой за него отвѣчать не можетъ. Такимъ образомъ, мнимое право на достиженіе цѣли уничтожаетъ истинное право на свободную дѣятельность.

Въ дѣйствительности, государство ограничивается установленіемъ и охраненіемъ формальнаго права. Свобода каждаго ограждается отъ нарушенія, и каждому обезпечивается неприкосновенность пріобрѣтеннаго имъ достоянія отъ чужихъ захватовъ. Но самое пріобрѣтеніе и употре-

---

[1]) Angew. Naturr. § 18, стр. 215; Der geschl. Handelsst. 3 Cap стр. 422—423.
[2]) Der geschl. Handelsst. 3 Cap. стр. 424.

бленіе вещей, промышленная работа и пользованіе удобствами жизни, предоставляются свободѣ. Государство въ это не вмѣшивается; оно никому не обезпечиваетъ достиженія личныхъ цѣлей. Однако и въ этой области оно оказываетъ *содѣйствіе*, но не каждому въ особенности, а всѣмъ вообще. Взаимная связь частныхъ цѣлей ведетъ къ установленію общихъ условій дѣятельности, которыя становятся общимъ интересомъ всѣхъ, а потому предметомъ попеченія государства. Таковы, напримѣръ, дороги, телеграфы, монетная система. Государство беретъ эти предметы въ свое вѣдѣніе или подъ свой надзоръ; но оно не обезпечиваетъ каждому одинакаго съ другими пользованія доставляемыми имъ удобствами. Никто не имѣетъ права требовать, чтобы желѣзная дорога проходила мимо его имѣнія, потому что она проходитъ мимо имѣнія сосѣда. Государство имѣетъ въ виду общій интересъ, а не частный; оно заботится объ общественныхъ потребностяхъ, но не опредѣляетъ участіе каждаго въ пользованіи созданными имъ условіями жизни: это опять таки предоставляется свободѣ. При такомъ порядкѣ, государство дѣйствительно представляетъ собою организмъ, въ которомъ осуществляются общія цѣли союза, но этотъ организмъ не поглощаетъ въ себѣ личныхъ цѣлей каждаго члена. Послѣднія сохраняютъ свою область, гдѣ господствуетъ свобода. Ученіе Фихте, который понялъ государство, какъ организмъ, конечно, представляетъ успѣхъ противъ индивидуалистическихъ теорій, смотрѣвшихъ на политическій союзъ, единственно какъ на внѣшнее собраніе лицъ; но стоя на почвѣ субъективнаго идеализма, ограниченнаго предѣлами индивидуума, нѣмецкій философъ видѣлъ въ этомъ организмѣ только взаимнодѣйствіе личныхъ цѣлей, а это вело къ совершенно превратному пониманію отношенія лица къ обществу. Область личная и общественная перемѣшивались, и для свободы не оставалось болѣе мѣста.

Субъективный идеализмъ заключалъ въ себѣ однако другое начало, которое могло существенно видоизмѣнить это граничащее съ индивидуализмомъ воззрѣніе на государство. Мы видѣли, что Фихте выводилъ право, а съ тѣмъ вмѣстѣ и государство, изъ взаимнаго отношенія внѣшней свободы лицъ. Но по его собственной теоріи, въ этомъ заключается только одна сторона права. Юридическія отношенія, которыя на почвѣ внѣшней свободы обусловливаются взаимностью, въ силу нравственнаго закона становятся абсолютно-обязательными для людей. Это невѣдомое индивидуализму высшее нравственное начало, воздѣйствуя на политическую область, должно было привести къ воззрѣніямъ совер-

шенно другаго рода. И точно Фихте, развивая это начало, мало по малу пришелъ къ полному отрицанію индивидуалистической точки зрѣнія и къ совершенно иному построенію государства.

Этотъ новый взглядъ выработался у него окончательно въ позднѣйшую эпоху его дѣятельности, когда онъ перешелъ къ нравственному идеализму; но зачатки его мы встрѣчаемъ уже въ первую эпоху, въ *Системѣ нравственнаго ученія*.

Мы видѣли уже основное начало, на которомъ Фихте строитъ свою нравственную систему. Оно состоитъ въ томъ, что человѣкъ обязанъ стремиться къ полной свободѣ, какъ къ конечной цѣли своего развитія; но достиженіе этой цѣли лежитъ въ безконечности, постепенное же къ ней приближеніе совершается посредствомъ ряда дѣйствій, имѣющихъ въ виду осуществленіе свободы во внѣшнемъ мірѣ. Иными словами: нравственная дѣятельность человѣка состоитъ въ постепенномъ подчиненіи природы разуму. Отсюда безграничное право человѣка осуществлять въ природѣ свои цѣли или свою свободу. Конечно, это можетъ совершаться не иначе, какъ сообразно съ законами самой природы и съ цѣлями, присущими самимъ вещамъ; но такъ какъ все наше пониманіе природы основано на собственныхъ нашихъ потребностяхъ и ощущеніяхъ, то и законы природы и цѣли вещей являются только выраженіемъ внутреннихъ потребностей человѣка. Поэтому мы въ природѣ никогда не можемъ встрѣтить препятствія своей нравственной дѣятельности. Съ расширеніемъ самосознанія расширяется и наше пониманіе природы, а вмѣстѣ и наша власть надъ нею [1]).

Совсѣмъ другое имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ мы встрѣчаемся съ дѣятельностью другаго разумнаго существа, которое также призвано осуществлять свою свободу во внѣшнемъ мірѣ. Возможность существованія другихъ разумныхъ существъ выводится а priori: сознавая себя объектомъ, я необходимо сознаю себя ограниченнымъ, слѣдовательно, изъ безконечной области разумной дѣятельности приписываю себѣ извѣстную часть, а остальное полагаю внѣ себя. Съ другой стороны, я непремѣнно долженъ предположить дѣйствительное существованіе хотя бы одного разумнаго существа внѣ себя, ибо безъ этого, какъ доказано выше, не можетъ быть возбуждено во мнѣ сознаніе свободы. Наконецъ, опытъ удостовѣряетъ насъ, что кромѣ насъ есть много другихъ разумныхъ су-

---

[1]) Syst. der Sittenl. § 17.

ществъ, ибо мы приходимъ съ ними въ столкновеніе. Абсолютное требованіе нравственнаго закона состоитъ въ томъ, чтобы мы, при такихъ столкновеніяхъ, уважали ихъ свободу, ибо она служитъ орудіемъ для осуществленія нравственнаго закона. Посягая на чужую свободу, мы посягаемъ на самый нравственный законъ, который мы призваны осуществлять во внѣшнемъ мірѣ. Такимъ образомъ, съ одной стороны, мы обязаны стремиться къ безграничной свободѣ и подчинять всю природу своимъ цѣлямъ, съ другой стороны, мы обязаны ограничивать самую эту свободу уваженіемъ къ свободѣ другихъ разумныхъ существъ. Эти два требованія, повидимому, противорѣчатъ другъ другу; какъ же ихъ согласить?

Противорѣчіе разрѣшается тѣмъ, что цѣли различныхъ разумныхъ существъ совпадаютъ. Всѣ они призваны осуществить господство разума во внѣшнемъ мірѣ, подчинить природу человѣку. Это—общая цѣль, достиженію которой каждый содѣйствуетъ въ своей сферѣ. Здѣсь является различіе между *чистымъ я* и *эмпирическимъ я*, между общимъ разумомъ и отдѣльною личностью. Разумъ одинъ во всѣхъ; лице же, съ одной стороны, представляетъ собою проявленіе общаго разума, съ другой стороны, имѣетъ и свои особенности, которыми оно отличается отъ другихъ, и которыя дѣлаютъ его ограниченнымъ существомъ, частью природы, однимъ словомъ, особью. Нравственный законъ есть выраженіе чистаго я; эмпирическое же я есть только орудіе общаго разума, но орудіе свободное, а такъ какъ всѣ другіе являются точно такими же орудіями, какъ и оно, то оно обязано уважать ихъ свободу и совокупно съ ними стремиться къ общей, положенной имъ разумомъ цѣли [1]).

Какое однако имѣемъ мы ручательство въ томъ, что люди будутъ дѣйствовать согласно? Я исполняю нравственный законъ, а другіе могутъ отъ него уклоняться. Обязанъ ли я въ этомъ случаѣ уважать ихъ свободу? Обязанъ, ибо нравственный законъ осуществляется только путемъ свободы и не допускаетъ принужденія. Притомъ, я самъ собою не могу рѣшить, чье дѣйствіе согласно съ предписаніями закона, мое или чужое. Все, что я въ правѣ сдѣлать и чего требуетъ отъ меня нравственный законъ, это—стараться убѣдить другаго, чтобы таким образомъ произвести единомысліе въ руководящихъ началахъ нравственной дѣятельности. Отсюда требованіе союза людей, соединенныхъ общимъ нравствен-

---

[1]) Syst. der Sittenl. § 18, III—V, стр. 218—232.

нымъ сознаніемъ. Такой союзъ называется *церковью*, а руководящія имъ начала носятъ названіе *символа*. Всякій человѣкъ нравственно обязанъ быть членомъ церкви. [1]).

Однако и этого мало. Принадлежность къ церкви и исполненіе ея правилъ опять же зависятъ отъ свободы. Если, для того чтобы дѣйствовать въ общей сферѣ, я буду дожидаться единомыслія, я принужденъ буду совершенно воздержаться отъ дѣйствія, а это противорѣчитъ нравственному закону. Слѣдовательно, необходимо согласиться, по крайней мѣрѣ, на счетъ взаимнаго отношенія внѣшней свободы лицъ, такъ чтобы одно не мѣшало другому дѣйствовать по своему усмотрѣнію. Такой договоръ называется *государственнымъ*; онъ имѣетъ въ виду охраненіе права. Всякій человѣкъ обязанъ, поэтому, сдѣлаться членомъ государства [2]).

Такимъ образомъ, нравственный законъ даетъ высшее освященіе закону юридическому. Уваженіе къ чужой свободѣ и обезпеченіе свободы посредствомъ государственнаго порядка становятся нравственнымъ долгомъ человѣка. Отсюда слѣдуетъ, что подданные обязаны повиновеніемъ установленной власти, хотя бы ея устройство и не вполнѣ отвѣчало идеальнымъ требованіямъ права. Государство должно быть учреждено во что бы ни стало, а вынужденный порядокъ не всегда бываетъ разуменъ. Въ дѣйствительности, рѣдко возможно получить всеобщее согласіе; надобно довольствоваться тѣмъ, что большинство не протестуетъ. Рѣдко можно установить и безусловно справедливое законодательство; приходится удовлетворяться относительнымъ. Но это не мѣшаетъ повиноваться. Идеальное устройство есть только конечная цѣль, къ которой должно стремиться человѣчество; на дѣлѣ же установляются государства, *основанныя на нуждѣ* (Nothstaaten). Они составляютъ путь къ идеалу, и какъ средства къ достиженію нравственной цѣли, предписываются нравственнымъ закономъ. Всякое устройство, заключающее въ себѣ возможность улучшенія, должно, поэтому, считаться правомѣрнымъ. Безусловно неправомѣрнымъ можно назвать лишь тотъ порядокъ, въ которомъ всякій путь къ усовершенствованію прегражденъ. Задача каждаго гражданина состоитъ въ томъ, чтобы отправляясь отъ существующаго, постепенно идти къ конечной цѣли и такимъ образомъ приближать госу-

[1]) Syst. der Sittenl. § 18, V, стр. 232—236.
[2]) Syst. der Sittenl. § 18, стр. 236—238.

дарство, основанное на нуждѣ, въ высшему идеалу. Но разрушеніе господствующаго порядка противорѣчитъ нравственному закону. Даже тотъ, кто видитъ всѣ его недостатки, обязанъ помнить, что въ общественномъ дѣлѣ онъ не въ правѣ дѣйствовать по собственному усмотрѣнію, но долженъ руководствоваться общимъ мнѣніемъ. Только въ случаѣ, если общая воля явно высказалась противъ установленныхъ учрежденій, сохраненіе послѣднихъ становится противозаконною тираніею и притѣсненіемъ. Тогда каждый вѣрный гражданинъ, убѣдившись въ общемъ согласіи, можетъ съ спокойною совѣстью стремиться къ ихъ ниспроверженію и стараться замѣнить ихъ лучшими [1]).

Тѣже правила прилагаются и къ церкви. И здѣсь каждый, стремясь къ идеалу, долженъ отправляться отъ установленнаго символа, который служитъ выраженіемъ господствующихъ въ данное время убѣжденій. Но символъ долженъ быть исходною точкою, а не конечною цѣлью нравственной дѣятельности вѣрующихъ. Въ этомъ состоитъ отличіе протестантизма отъ католицизма. Одинъ оставляетъ просторъ свободному развитію мысли, другой заковываетъ ее въ однажды установленныя формы [2]).

Такимъ образомъ, во всякомъ устройствѣ, рядомъ съ уваженіемъ къ установленному порядку, необходима свобода вырабатывать и высказывать свои убѣжденія; иначе путь къ улучшенію прегражденъ, и нравственный законъ остается неисполненнымъ. А такъ какъ невозможно проповѣдывать передъ всѣми убѣжденія, идущія наперекоръ принятымъ въ обществѣ началамъ, ибо это прямо ведетъ къ возмущенію, то необходимо избранное общество, котораго задача должна заключаться въ разработкѣ мыслей, путемъ ихъ обмѣна. Такое общество есть *ученая публика*. Въ области ученыхъ изслѣдованій должна господствовать полнѣйшая свобода, которую обязаны признавать и государство и церковь; иначе пресѣкается путь къ развитію. Все что можетъ сдѣлать власть, это—не дозволить ученому переводить свои убѣжденія въ жизнь; но налагать запретъ на его мысль значитъ употреблять принужденіе противъ совѣсти человѣка, а это воспрещается нравственнымъ закономъ [3]).

Таково было ученіе, на которомъ Фихте остановился въ первую эпоху своей дѣятельности. Онъ подошелъ къ государству съ двухъ разныхъ

---

1) Syst. der Sittenl. § 18, стр. 238—240; § 32, стр. 361.
2) Syst. der Sittenl. § 18, стр. 241—245.
3) Syst. der Sittenl. § 18, стр. 245—252.

сторонъ, съ юридической и съ нравственной; но очевидно, что эти два воззрѣнія плохо согласуются другъ съ другомъ. Всѣ тѣ требованія абсолютнаго обезпеченія права, которыя развивались выше, оказываются неприложимыми въ дѣйствительности. Нравственный законъ ихъ устраняетъ, предписывая повиновеніе установленному порядку, хотя бы послѣдній не соотвѣтствовалъ идеалу. Это тоже, что мы видѣли у Канта, съ тою разницею, что Фихте и въ нравственномъ ученіи дѣлаетъ уступку индивидуалистическимъ началамъ, допуская низпроверженіе существующихъ учрежденій, въ случаѣ если цѣлое общество или значительное большинство этого желаетъ. Въ послѣдствіи, Фихте совершенно отрекся отъ индивидуалистической точки зрѣнія и сталъ на чисто нравственную почву. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ отъ субъективнаго идеализма перешелъ къ объективному, хотя съ одностороннимъ направленіемъ. Къ этому привело его развитіе собственнаго его нравственнаго ученія. Мы видѣли, что выводя необходимость взаимнодѣйствія разумныхъ существъ, онъ принужденъ былъ отличить чистое я отъ эмпирическаго я. Это было уже общее, объективное начало, которое является здѣсь, какъ требованіе самого субъекта, но вмѣстѣ съ тѣмъ возвышается надъ послѣднимъ и опредѣляетъ его дѣйствія. „Этотъ разумъ, говоритъ Фихте, полагается мною внѣ меня; совокупная община разумныхъ существъ внѣ меня является его изображеніемъ. Такимъ образомъ, я разумъ вообще положилъ внѣ себя, въ силу нравственнаго закона, какъ теоретическаго принципа" [1]). Очевидно, что это былъ выходъ изъ субъективнаго идеализма: верховнымъ началомъ является уже не самосознаніе субъекта, какъ начало и конецъ всего міросозерцанія, а міровой разумъ, для котораго отдѣльный субъектъ есть только частное орудіе его цѣлей.

Необходимость перехода отъ субъективнаго идеализма къ объективному оказывалась у Фихте и съ другой стороны, хотя эта послѣдняя точка зрѣнія не была имъ разработана. Мы видѣли, что развитіе частнаго элемента въ человѣческомъ познаніи и дѣятельности объясняется лишь взаимнодѣйствіемъ субъекта съ внѣшнимъ міромъ. И тутъ является объективное начало, которымъ опредѣляется внутреннее существо человѣка. Такимъ образомъ, изъ собственныхъ посылокъ Фихте выходило заключеніе, что противоположности въ человѣкѣ являются только отраженіемъ про-

---

[1]) Syst. der Sittenl. § 19, I, стр. 254—255.

тивоположностей міровыхъ; а потому и законы, опредѣляющіе связь ихъ въ человѣческомъ сознаніи, должны быть поняты, какъ выраженіе міровыхъ законовъ, связующихъ общее и частное, безконечное и конечное, разумъ и матерію, въ одно гармоническое цѣлое. Этотъ взглядъ не былъ произведеніемъ необузданнаго полета воображенія, стремящагося постигнуть то что недоступно человѣческому разумѣнію, какъ думаютъ нѣкоторые; это былъ необходимый шагъ на пути мысли, логическій выводъ изъ началъ, выработанныхъ самосознаніемъ разума. Человѣкъ не иначе можетъ познать внѣшній міръ, какъ на основаніи собственныхъ законовъ своего разума; но съ другой стороны, онъ не иначе можетъ постигнуть собственные свои законы, какъ признавши ихъ законами вселенной.

Фихте проложилъ путь этому воззрѣнію, но самъ онъ остановился на порогѣ, и когда онъ увидѣлъ необходимость сдѣлать новый шагъ, онъ сдѣлалъ его въ сторону. Этотъ сильный и смѣлый умъ былъ какъ бы лабораторіею, въ которой постоянно вырабатывались новыя мысли и взгляды; съ своею неутомимою дѣятельностью, онъ безпрерывно начиналъ работу съизнова, давалъ своимъ выводамъ новую форму, развивалъ ихъ далѣе, но никогда не сводилъ ихъ въ окончательно завершенную систему. Изложеніе позднѣйшей его теоріи принадлежитъ къ другой отрасли идеализма, къ идеализму нравственному; мы займемся этимъ въ послѣдствіи. Въ настоящую же эпоху, дѣятельность его заканчивается изложенными ученіями. Ближайшимъ его преемникомъ, основателемъ объективнаго идеализма, былъ ученикъ его Шеллингъ. Первая задача, которая представлялась на этомъ пути, было сведеніе противоположностей къ единству основанія или источника. Это было возвращеніе къ спинозизму на почвѣ идеализма. Матеріалы для этого построенія находились уже въ системѣ Фихте. Надобно было только превратить въ объективное начало то абсолютное тождество, тотъ субъектъ-объектъ, который у Фихте лежалъ въ основаніи рефлексіи. Тогда міръ долженъ былъ представиться, какъ абсолютное тождество, развивающее изъ себя противоположныя опредѣленія. Этимъ воззрѣніемъ открывается исторія человѣческой мысли въ XIX-мъ столѣтіи.

КОНЕЦЪ ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ.

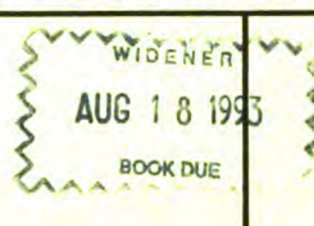
ОГЛАВЛЕНІЕ.

*)

*). Сравн. у Paul Janet и Montesquieu — французскую литературу XVIII ст.




3 2044 021 010 5


WIDENER
AUG 1 8 1993
BOOK DUE